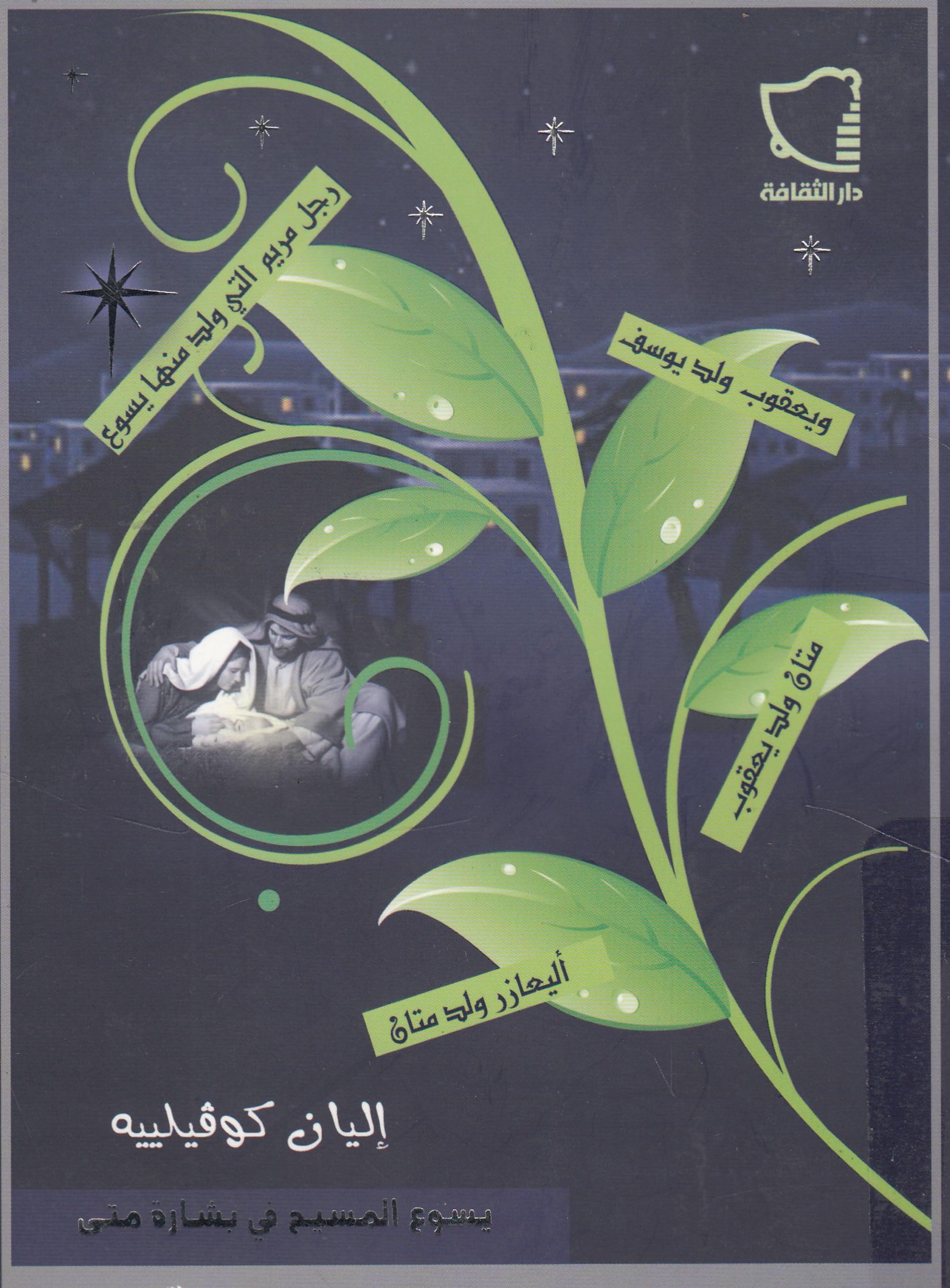


إليان كوفيلييه

يسوع المسيح في بشارة متى

ميلاد وطفولة ابن الله

ميلاد وطفولة ابن الله

يسوع المسيح في بشارة متى

تأليف

إليان كوڤيلييه

ترجمة

ق. يوسف سمير



دار الثقافة

Book Name : *Naissance et enfance d'un Dieu*

Author : Elian Cuvillier

Originaly Published by: Bayard Editions, Paris

Originally published by Bayard Editions, as "*Naissance et enfance d'un Dieu*" by Elian Cuvillier. © Bayard, 2005.

3 et 5 rue Bayard, 75008 paris.

الطبعة الأولى

الكتـاب : **ميلاد وطفولة ابن الله «يسوع المسيح في بشارة متى»**

المؤلف : **إليان كوفيلييه**

صدر عن : دار الثقافة - ص. ب ١٦٢ - ١١٨١١ - البانوراما - القاهرة

رقـم الإيداع : ١٩٥١٩/ ٢٠١٠

الترقيم الدولي : 5 - 873 - 213 - 977

المطبعـة : مطبعة سيوبرس ت: ٦/ ٢٦٢٢١٤٢٥

الإخراج الفني والجمع: دار الثقافة

تصميم الغـلاف : آن مجدي

١٠ / ١٠٩٦ ط١ / ١- ١ / ٢٠١٠

كوفيلييه، إليان.

ميلاد وطفولة ابن الله يسوع المسيح في بشارة متى/ تأليف إليان كوفيلييه؛ ترجمة يوسف سمير. - ط١ منقحة - القاهرة: دار الثقافة، ٢٠١٠.

٢٢١ ص؛ ٢٠ سم.

تدمك ٥ ٨٧٣ ٢١٣ ٩٧٧

١- التجسد (المسيحية).

٢- السيد المسيح.

أ- سمير، يوسف (مترجم)

ب- العنوان

٢٧٣,٢١

مقدمة الدار

يتناول هذا الكتاب بالبحث والتحليل موضوعين هامين هما ميلاد وطفولة ابن الله كما وردا في الإصحاح الأول والثاني من بشارة متى؛ فقصص طفولة يسوع كانت دائمًا في قلب الجدل الكريستولوچي إذ تسرد الأمور المختصة بهوية يسوع «المسيّا»، وما يعنيه ذلك بالنسبة للمؤمنين.

وينتهج الكاتب التفسير التاريخي النقدي والتفسير الروائي في معالجة سلسلة النسب التي يبدأ بها متى روايته عن طفولة المسيح بالمقارنة مع سلسلة النسب التي أوردها لوقا في بشارته، مدفوعًا بتناول القضايا اللاهوتية الموجودة في النص الإنجيلي للبشارة الأولى، حيث تتضح وجهتي البشير متى، الكاتب واللاهوتي.

وفي هذا الكتاب نجد الإجابة عن ثلاثة أسئلة تطرح نفسها من خلال دراسة سلسلة النسب التي أوردها متى وهي:

هل دور سلسلة النسب هو وضع يسوع في قلب شبكة من العلاقات الأبوية أم في داخل التاريخ من خلال تنسيق ترتيب زمني للماضي من حوله؟

وهل دورها هو بيان نقاء النسب الهام لممارسة وظيفة أم أن دورها هو خلق التأكيد على الشرعية الفردية؟

هل تمثل سلسلة النسب نموذجًا للتدفق النسبوي والذي يدعم نصًا بعينه، ليس فقط من خلال المحتوى والشكل اللذين تم تخصيصهما له، ولكن أيضًا من خلال زرعه داخل النسيج الروائي الذي ينتمي إليه؟

ثم يتناول الكتاب الحدث الفريد لميلاد يسوع من عدة روايات شيقة من خلال الغوص في قصص الطفولة اليهودية، مستعرضًا العنصر الديني متمثلاً في ميلاد المسيح في بيت لحم، والعنصر السياسي متمثلاً في حكم هيرودس، وكذلك زيارة المجوس لمولود المذود، والتي أعلنت دون قصد عن المواجهة بين هيرودس الملك في أورشليم ويسوع الملك في بيت لحم. وكذلك قصة هروب العائلة المقدسة إلى أرض مصر.

ويسر دار الثقافة أن تضع هذا الكتاب بين يدي المتحدثين بلغة الضاد، راجية بركة وفائدة للقارئ العزيز.

دار الثقافة

كلمة شكر

أقدم شكري لطلبة كلية اللاهوت في مونبيلييه وكذلك في كليات لاهوت باريس ولوزان ونيوشاتل الذين شهدوا المسودات الأولى لهذا الكتاب. ففي واقع الأمر، لقد واتتني فكرة كتابة هذا الكتاب حول قصة الطفولة والكيفية التي بها عَرَض الإنجيل خطوطها الرئيسية من خلال تدريس لكورس دراسي حول إنجيل متى. وعن طريق إصغائهم الواعي وملاحظاتهم النقدية الصائبة استطاعوا المشاركة في هذا المجهود بطريقتهم.

كما أشكر بالمثل إيزابيل وديدبيه فييقيه اللذين أعادا قراءة المسودة أكثر من مرة وساعداني على تركيز أفكاري في بعض النقاط الهامة. وشكر خاص لإيمانويل ستيفك التي قامت بتصحيح المسودة بدقة وساهمت بدور كبير في تنقيحها، وخاصة فيما يختص بأسلوب الكتابة.

المحتويات

مقدمة

إنجيل متى، قراءة متجددة

متى اللاهوتي

في عام ١٩٨٤، وفي مقالة تاريخية تناولت قصة تهدئة البحر بحسب متى (متى ٨: ٢٣- ٢٧)[١]، دشن المفسر واللاهوتي چونتر بورنكام، تلميذ رودلف بولتمان، عصرًا جديدًا في دراسة الأناجيل. فقد طرح في هذه المقالة أدوات «النقد التحريري»[٢] والذي قُدِّر له أن يهيمن على علم التفسير قرابة الأربعين عامًا. ومع النقد التحريري بدأ تجديد عميق في تفسير الإنجيل الأول والذي أُعتبر منذ ذلك الوقت عملاً لاهوتيًا في مجمله. لقد أوضح بورنكام أن متى لم يقنع فقط بالنقل من مرقس[٣] لكنه، من خلال التطويرات التي جرت لمصدره، قدم رؤيته اللاهوتية الخاصة في كتابته. فـ «متى اللاهوتي»[٤] الذي هو أول مفسري إنجيل مرقس، أخذ مكانًا بارزًا على مسرح العملية التفسيرية.

---

1. "Die Sturmstillung im Mattäusevangelium", *Wort und Dienst* 1 (1948), pp. 49- 54. L'article est repris dans G. BORNKAMM - G. *BARTH- H.J. HELD*, *Überlieferung und Auslegung im Mattaüs-Evangelium*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960, pp. 48 - 53 (trad. anglaise: *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, Fortress Press, 1982²).

2. En allemand: *Redaktionsgeschichte*.

3. Selon l'hypothèse, à cette époque comme aujourd'hui largement partagée par la communauté exégétique, de l'antériorité de Marc sur Matthieu et Luc.

4. Expression empruntée à J. ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien* (Cahiers Évangile 58), Paris, Cerf, 1987.

وساعدت الأربعون عامًا التي تلت هذه المساهمة في إثراء معرفتنا بأول الأناجيل[٥]. وظهر كذلك ما يشبه الإجماع حول بيئة ظهوره[٦]. فكاتب الإنجيل الأول يخاطب في الغالب مجتمعًا من اليهود المسيحيين كانوا يعيشون في سوريا، ربما في أنطاكية في نهاية القرن الأول الميلادي. هذا المجتمع يضرب بجذوره في الدوائر اليهودية المسيحية التي تواجدت في فلسطين وأورشليم قبل عام ٧٠م، وهي دوائر من اليهود الذين رأوا في يسوع مسيحًا لإسرائيل. وقد شعرت هذه الجماعة في بادئ الأمر بإرساليتها نحو شعب إسرائيل. ولكن فشل هذه الإرسالية وطردهم من المجمع بعد أن أحكم الحزب الفريسي قبضته على اليهودية بعد تدمير الهيكل في عام ٧٠ [٧] وكذلك هجرتهم إلى سوريا واتصالهم بالدوائر اليونانية المسيحية، كل ذلك أدى بهؤلاء اليهود المسيحيين إلى إعادة التفكير بعمق في إيمانهم. ومن خلال كتابته لإنجيله يظهر متى كلاهوتي يمثل جماعة اليهود المسيحيين التي كانت تشهد تحولاً شاملاً.

---

5. État de la question: G.N. STANTON, "The Origin and Purpose of Mattew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945- 1980", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 25.3 (1985), pp. 1889-1951; pour les publications plus récentes, on nous permettra de renvoyer à nos "Chroniques matthéennes" publiées de 1993 à 2001 dans la revue *Études Théologiques et Religieuses; cf.* tome 68 (1993), pp. 573-583 71; tome (1996), pp. 81- 93; tome 72 (1997), pp. 101- 113; tome 73 (1998), pp. 239- 256; tome 74 (1999), pp. 251- 265; tome 67 (2001), pp. 575- 598.

6. Bonne synthèse chez. U. Luz, "L'évangéliste Matthieu: un Judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile". dans D.MARGUERAT- J. ZUMSTEIN éds., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts* a Pierre Bonnard, Labor et Fides, 1991, pp. 77-92. pour une introduction à l' èvangile de Matthieu, *cf.E.* CUVILIER, "L'evangile selon Matthieu", dans D. MARGUERAT éd., *Introduction au Nouveau' Testament,* Genève, Labor et Fides, 2004[3], pp. 63-82.

7. Sur la question du lien entre judaïsme et christianisme naissant, la bibliographic est immense. Signalons simplement l'ouvrage récent de D. JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avénment du christianisme*, Paris, Cerf, 2005, dans lequel on trouvera, outre un etat actuel de la question, une bibliographie conséquente.

هذا الإجماع النسبي حول بيئة ظهور الإنجيل الأول[٨]، حتى لو أنها تخفي وراءها الكثير من الاختلافات بين العلماء، إلا أنها أتاحت حدوث تطور غير مسبوق في دراسة الموضوعات اللاهوتية الأساسية لدى البشير متى. من بين هذه الموضوعات الأساسية العلاقة مع الشريعة (ما هو تفسير متى للتوراة وما الدور الذي لعبته في الصراع مع المجمع مع قرب نهاية القرن الأول؟ هل وقع متى في نزاع مع معارضين مسيحيين أبدى في مواجهتهم المطالبة بطاعة مسيحية دونما تنكر للتوراة؟ وكذلك الكنيسة (تكوين وتنظيم المجتمع الذي يستهدفه الإنجيل: على حد تعبيرات علماء الاجتماع، هل يشبه هذا المجتمع نموذج الطائفة أم نموذج الكنيسة؟)[٩]، موضوع آخر هو العلاقات مع اليهودية (هل قطع متى كل صلة بالمجمع، و هل حملت عباراته العنيفة ضد السلطات الدينية اليهودية بذور المعاداة المسيحية للسامية؟) هناك أيضًا

---

8. Les commentaires du premier evangile publiées ces dernïeres années, partagent, pour la pupart, ce consensus. Parmi les plus importants, mentionnons P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992[3]; W.D. DAVIES- D.C. ALLSON, *Mathew*, 3vols., Edinburgh, T. & T. Clark, 1989-1997; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 4 vol., Zürich, Neukirchner Verlag, 1985- 2002 (trad. anglaise: *Matthew 1-7: A Commentary, Edinburgh, T. & T. Clark, 1990: Matthew 8 - 20 : Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2001).

9. On doit a E. TROELTSCH, *Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübinen, Mohr, 1923[3], et à M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1980[5], d'avoir défini ces deux notions d'un point de vue sociologique. Pour le premier, le "type église" se caracterise par une attitude légitimiste par rapport a la société séculière: a l'inverse, le 'type secte" manifeste soit indifference, soit hostilité vis-à-vis d'elle. Pour le second, ce qui caractérise le 'type secte", c'est l'adhésion libre de ses membres par diffrénce avec l'affiliation native pour le 'type église". avec D. MARGUERAT. *Le jugement dans l'evangile de matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1995[2], p. 569, on dira que "la secte apparaît comme: a) un groupe au nombre restreint de fidèles; b) affichant une prétention exclusive à la vérité; c) requérant de ses membres un engagement intégral; d) préservant la rectitude du groupe par des mesures d'exclusion; *e)* defendant un proramme élitaire conçu comme une surenchère perfectionniste à l'égard du corps religiux dominant".

مسألة العمومية (هل كان المجتمع المتاوي (نسبة إلى متى) مجتمعًا متعدد الثقافات منفتحًا بجرأة على الإرسالية للأمم حيث يحاول الإنجيل إقناع سامعيه بأهمية مثل ذلك الانفتاح؟) وأخيرًا هناك الموضوع الذي يفوق في أهميته جميع الموضوعات الأخرى وهو: كريستولوچية متى. نحن نعلم أهمية الألقاب التي أعطيت ليسوع: ابن داود، ابن الله، المسيا، ابن الإنسان: فكيف يمكننا فهم صورة يسوع عند متى فهمًا موضوعيًا على قدر الإمكان؟[١٠]

متى الراوي

في حين أن هذه المسائل المختصة بتفسير الإنجيل الأول تستمر في تشجيع الأبحاث وتغذية الحوار بين العلماء، فإننا منذ سنوات عديدة نشهد تطورًا ملحوظًا في مجال طرق تحليل النص الكتابي. وفي واقع الأمر فإن تأثير ما نطلق عليه الرواية التفسيرية للنصوص الكتابية، وبالتالي لدراسة أول الأناجيل، قد صار من الآن فصاعدًا حقيقة مؤكدة[١١].

إن علم الرواية ولد خارج حقل التفسير الكتابي. فقد تطور أولاً في كنف النظرية التركيبية. ومع نهاية حقبة السبعينيات، وتحت تأثير أعمال جيراد چينيت[١٢] وبول ريكور[١٣] وأومبرتو إيكو[١٤]، حدث تغير في المنظور: لم تعد الروائية تقنع بمجرد

10. Sur toutes ces questions, la bibliographie est immense. On nous permettra de renvoyer aux références rassemblées dans notre introduction au premier évangile, mentionnée note 6.

11. Cf. J. ZUMSTEIN, "Critique historique et critique litteraire", *Miettes exégétiques*, Genève, Labr et Fides, 1991, pp. 51-62; D. MARGUERAT, "L'exégèse biblique: éclatement ou renouveau", *Foi et Vie* 93 (1994), pp. *7- 24. Voir surtout* D. MARGUERAT- Y.BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris/ Geneve, Cerf/ Labor et Fides, 2004[2].

12. G. GENETTE, *FIgures III*, Paris, Seuil, 1972.

13. P.RICŒUR, *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983- 1985.

14. U. Eco, *Lector in Fabula*, Paris, Grasset, 1985.

وصف عناصر بناء النص، لكن أخذت في الاعتبار مذ ذاك عنصر التواصل. ومن هنا ظهر ما اصطلح على تسميته الروائية المعاصرة والتي تختلف عن التركيبة. فهذه «تُعيد الخطاب الروائي في سياق من التواصل. فكاتب الرواية يبني نصه تبعًا للتأثيرات التي يريد إحداثها لدى المفسر»[١٥].

في مجال التفسير الكتابي، تطور هذا النموذج في القراءة في الثمانينيات في دائرة التفسير الأمريكية التي انبهرت دون شك بالعنصر البراجماتي من العملية وبالإمكانيات الجديدة التي تطرحها في قراءة النصوص التي تم تحليلها مرارًا قبل ذلك. إلا أن ما يهم في هذا الشأن ليس فقط آلية تفسيرية جديدة ولكن بالأكثر اقتراب جديد في الموضوعات اللاهوتية التي تم اكتشافها في الروايات الكتابية المختلفة. وهكذا لم يعد لاهوت الإنجيل الأول يُفهم على أنه مقالة نظرية يجب تحريرها من الغلاف النصي الذي يحيط بها، لكنه مرتبط بحركة من الإعداد والتشكيل تحدث في النص نفسه. «إذا كان المعنى ينبني شيئًا فشيئًا بحسب سيناريو جدلي أو روائي، وإذا لم يكن منغلقًا داخل خطاب أو فكرة مجردة بحيث يجب تجريده من ثوبه اللغوي في سبيل فهمه، فإنه يتضح بالتالي أن اللاهوت الموجود في النصوص لا يمكن فصله عن الأسلوب الذي كتبت به. [....]. إن أصالة اللاهوت الروائي لا تظهر إلا بوضعها في السياق التاريخي»[١٦]. ويشترك القارئ مع الكاتب في تعاون نشط في الوصول إلى هذا اللاهوت الروائي. وبالفعل فإن النص يدعو ويبنى ويحرك قارئًا يشارك في تحديد معناه. وهكذا تكون الرواية هي المكان الذي يظهر فيه، من خلال عملية القراءة، عبارة أو عبارات لها معنى يشترك كل واحد في تحديد موقعه منها. فاللاهوت يولد، بمعنى من المعاني، من خلال اللقاء مع النص.

---

15. J. M. ADAM - F. REVAZ, *L'analyse des récits*, Paris, Seuil, 1996, p. 10.

16. D. MARGUERAT, "L'éxègese biblique: éclatement u renouveau?", art. cit., p. 19.

قصة الطفولة لدى متى وعرضها

• قراءة روائية

إن مجموع هذه المساهمات، تلك المختصة بالتفسير التاريخي النقدي والتفسير الروائي هي التي نبغي الاستفادة منها في قراءتنا لقصة الطفولة عند متى. وسوف نلتزم بهذين الخطين. فمن جهة سوف نفسح مجالاً كبيرًا للقراءة التزامنية دون إغفال المسائل التعاقبية (البُعد التاريخي للنص)، في تركيز على مقاربة روائية للقصة. ومن جهة أخرى، سوف نحاول رؤية كيف أن بعض الموضوعات المذكورة في هذين الفصلين يتم إعادة تناولها والعمل عليها في بقية الإنجيل.

الجزء الأول من الكتاب مخصص إذن لقراءة متتابعة لقصة الطفولة عند متى. وفي الجزء الثاني سوف نوضح كيف أن عددًا من الموضوعات التي لمسناها في ضوء قراءتنا لمتى ١ و ٢ تنتشر في ثنايا رواية الإنجيل: موضوع النسب والعنف، المسألة المزدوجية للذاتية والعمومية، وقضية الشريعة والعدالة، وأخيرًا صورة الطفل. وتجدر الإشارة إلى أننا، على طول دراستنا، سوف نسعى أيضًا لإبراز الجانب الإنساني في النصوص محل الدراسة.

على مر قراءتنا لقصة الطفولة في متى، كما وفي تحليلنا لأصداء ما اكتشفناه في بقية رواية الإنجيل سوف نجد أنفسنا مدفوعين للتعاطي مع القضايا اللاهوتية الموجودة في قلب نص الإنجيل الأول. وسوف يتاح لنا بالتالي اكتشاف وجهي البشير، الكاتب واللاهوتي.

الجزء الأول

متى ١، ٢: قراءة

الفصل الأول

متى ١، ٢: مقدمة للقراءة[١]

متى ١ و٢ : قصة تحضيرية

ما جدوى قراءة أناجيل الطفولة في عام ٢٠٠٥ وعلى وجه الخصوص في نسختها المتاوية؟ في تاريخ الكنيسة، كانت قصص طفولة يسوع (متى ١ و٢/ لوقا ١ و٢) دائمًا في قلب الجدالات الكريستولوجية، أي المسائل المختصة بكينونة يسوع. وللأسف هناك موقفان عقيمان اليوم يفرضان قراءتهما وتفسيرهما البراقين. فمن جهة تخضع هذه القصص لعادة فولكلورية، خاصة في موسم عيد الميلاد. ومن جهة أخرى، وفي سياق مماثل، الكثيرون يرفضونها بحجة «أنها ليست سوى قصص

1. L'ouvrage de référence sur les récits de l'enfance reste celui de R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, New York, Doubleday, 1993². En francais, on consultera Ch. PERROT, *Les récits de l'enfance de jesus. matthieu 1-2* -Luc 1-2 (Cahiers Èvangile 18), Paris, Cerf, 1976. Sur le récit matthéen de l'enfance, *cf.* A. PAUL, *L'evangile de l'enfance selon saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1984²; également, K STENDAHL, "'Quis et Unde" ? An Analysis of Mt 1-2", dans G.N. STANTON éd., *The Interpretation of Matthew*, Edinburgh, T. & Clark, 1995², pp. 69-80; récemment, M.MAYORDOMO-MARĪN, *Den Anfang horen. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel van Matthaus 1-2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

خرافية. وسوف نحاول التدليل على أن هناك طريق ثالث يمكن سلوكه.

النظرية التي تؤسس قراءتنا هي أن إصحاحي ١ و ٢ من إنجيل متى يكونان ما يمكن أن نصطلح على تسميته البُعد التحضيري لقصة الإنجيل، فيما يشبه قليلاً الإصحاحات العشر الأُول من سفر التكوين. القول عن نص إنجيلي أنه تحضيري يعني أنه يشير إلى حقائق أكثر عمقًا من مجرد التسلسل التاريخي الدقيق للأحداث. وهكذا فإن قصص الطفولة تسرد الأمور المختصة بهوية يسوع، المسيا، وما يعنيه ذلك بالنسبة لجماعة الإيمان التي تستقبل هذه النصوص. وهكذا فإن هذه القصص تعتبر «تاريخية» بالمعنى الذي فيه تعكس الوجود الإنساني في العالم وأمام الله.

ولكونها تحضيرية، فإن هذه النصوص تخبرنا بأمور أساسية عن الوجود. فهي تتحدث عن سلسلة النسب والعلاقة الزوجية والموت والكراهية والحب: باختصار، كل ما يُكوِّن الحياة الإنسانية. بالإضافة لذلك، نريد أن نبين أن هذه النصوص «التحضيرية» يمكن وصفها كذلك بأنها «رمزية» بالمعنى الدقيق الذي يصف به التحليل النفسي هذه الكلمة: نظريتنا في واقع الأمر هي أن هذه النصوص تتحدث عما يكون الذات الإنسانية ككائن لغوي، من هنا وهناك لكن دون إغفال الصور والأشكال التي يُصور فيها كل إنسان على الأرض. تقصد هذه النصوص أن تبين أنه في شخص الإنسان يسوع أعلن إله الكتاب عن نفسه في كل ما يخص الوجود الإنساني: المجتمع الذي يعيش فيه، تاريخ الأمة التي ينتمي إليها، شوق أولئك الذين سبقوه وعظمتهم ومآسيهم. لكن أبعد من ذلك، تقول هذه النصوص أن هناك أصل آخر خرج بالأمر برمته من حدود الأنساب البشرية. باختصار، تؤكد هذه النصوص أن إله يسوع قد اشترك في التاريخ الإنساني وفي كل هذا فإنه يمكن وصفها بأي صفة إلا أنها فولكلورية.

• في البدايات

الطريقة التي تبدأ بها أي قصة تمثل أهمية بالغة: بل يمكننا أن نؤكد أنه، في أغلب الأحيان، الكلمات الأولى في الرواية تحدد الاتجاه العام للعمل الأدبي فيما يشبه المفتاح الموسيقي في بداية النوتة الموسيقية والذي يحدد المقام الموسيقي الذي ستعزف في نطاقه القطعة الموسيقية. وهكذا، فإن كل بشير من الأربعة، وبحسب الطريقة التي اختار أن يبدأ روايته بها، قدم معلومات هامة عن الطريقة التي بها يفهم يسوع.

الإنجيل الرابع يبدأ بافتتاحية تضع يسوع في «بداية» خارج التاريخ الإنساني بجوار الله: «في البدء.... الكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله» (يو ١: ١). وهي على نحو ما بداية مطلقة، وعلى ذلك تكون أيضًا بداية حقيقية لكل وجود إنساني، ولم يكن للقارئ أن يعرفها إلا بشهادة «الكلمة الذي صار جسدًا» (يو ١: ١٤) والذي يعلن عن الآب (يو ١: ١٨). بالنسبة لمرقس، بداية الخبر السار المختص بيسوع المسيح يبدو أنها مناداة المعمدان الذي تنبأ عنه إشعياء كذلك. إن يسوع إذن يوجد في ثورة رجاء الأنبياء. فقط لوقا ومتى اختارا أن يبدئا إنجيليهما بقصة عن طفولة يسوع. لكن هنا أيضًا الشكل ليس متماثلاً، ولم يكن في الإمكان أن يتماثلا. وهناك ثلاثة اختلافات أساسية ينبغي الالتفات إليها:

١- يفتتح لوقا إنجيله بمقدمة تضع كاتبها في مصاف المؤرخين القدامى (لو ١: ١ – ٤). مثل هذا الهدف غائب لدى متى الذي يضرب بجذوره، كما سنرى، في التقليد اليهودي (انظر متى ١: ١).

٢- لوقا كذلك يقدم قصة مزدوجة للطفولة: واحدة تختص بيوحنا المعمدان والأخرى بيسوع. أما عند متى فلا نجد سوى بدايات وطفولة يسوع.

٣- عند لوقا سلسلة النسب تختم قصة الطفولة (لو ٣: ٢٣- ٢٨) ويصل بها إلى آدم: فالمجرى يسير من يسوع حتى خلق الإنسان الأول. عند متى، قصة الطفولة تبدأ بسلسلة نسب (مت ١: ١- ١٧) تُفْتَتَحُ بإبراهيم: فالمجرى يسير من تاريخ إسرائيل منذ الآباء وصولاً إلى يسوع.

وهكذا، فالطريقة التي يبدأ بها متى روايته تضع يسوع في إطار تاريخ ديني وقومي خاص بشعب إسرائيل (إبراهيم، داود، السبي إلى بابل) وبتقاليد كتابية (١: ١) «كتاب مواليد» وهي، كما سنرى، تعني حرفيًا «كتاب التكوين». إنها إذن «بطاقة هوية» ليسوع المسيا يقترحها متى. هذه «البطاقة» يبدو للوهلة الأولى أنها تمثل امتدادًا للتقليد الموروث في اليهودية القديمة. ومع ذلك، فإننا سوف نكتشف أنه، حتى في قلب هذا الامتداد، يقدم متى تعبيرات ذات مغزى.

قصص الطفولة عند متى ولوقا

جدول مقارنة

متى ١، ٢	لوقا ١، ٣: ٢٣ - ٣٨
• سلسلة النسب تبدأ بإبراهيم (١: ١ - ١٧)	• سلسلة النسب تصل إلى آدم (٣: ٢٣ - ٢٨)
• البشارة كانت ليوسف (١: ١٨ - ٢٥)	• البشارة كانت لزكريا ومريم (١: ٥ - ٣٨)

....	• زيارة مريم لأليصابات (١: ٣٩ – ٥٦)
....	• ميلاد يوحنا المعمدان وختانه (١: ٥٧ – ٨٠)
....	• ميلاد يسوع في بيت لحم (٢: ١ – ٧)
• زيارة المجوس (٢: ١ – ١٢)	• زيارة الرعاة (٢: ٨ – ٢٠)
• الهروب إلى مصر ومذبحة الأطفال (٢: ١٣ – ١٨)	....
....	• ختان يسوع وتقديمه في الهيكل (٢: ٢١– ٣٨)
• العودة إلى الناصرة (٢: ١٩– ٢٣)	• السنوات المجهولة في الناصرة (٢: ٣٩، ٤٠)
....	• يسوع في الهيكل في سن الثانية عشرة (٢: ٤١– ٥٢)

• «بطاقة هوية» في ثلاثة أجزاء

الإصحاحان الأول والثاني من إنجيل متى يسردان إذن أصول يسوع، وميلاده والظروف التي أحاطت به. وبهذا المعنى، كما فعلنا آنفًا، نستطيع القول بأن هذين

الإصحاحين يمثلان «بطاقة الهوية» الخاصة بالرب يسوع وبالشكل الرسمي تبدو لنا هذه البطاقة في تقسيمة ثلاثية:

الجزء الأول من النص الكتابي (١: ١ – ١٧): سلسلة نسب الرب يسوع

ع ١: «كتاب ميلاد يسوع المسيح ابن داود ابن إبراهيم»

ع ٢ – ٦أ: من إبراهيم إلى داود

ع ٦ب – ١١: من داود إلى السبي

ع ١٢ – ١٦: من السبي إلى يسوع المسيح

ع ١٧: خلاصة: من إبراهيم إلى داود، من داود إلى السبي، من السبي إلى المسيح

الجزء الثاني من النص الكتابي (١: ١٨ – ٢٥): ميلاد الرب يسوع

ع ١٨، ١٩: الحبل بيسوع وقرار يوسف

ع ٢٠، ٢١: ظهور الملاك ليوسف

ع ٢٢، ٢٣: تعليق الراوي

ع ٢٤، ٢٥: تدخل يوسف

الجزء الثالث من النص الكتابي (٢: ١ – ٢٣): الرب يسوع وهيرودس

ع ١، ١٢: زيارة المجوس

ع ١٣ – ١٥: الهروب إلى مصر

ع ١٦ – ١٨: مذبحة أطفال بيت لحم

ع ١٩ – ٢٣: العودة والاستقرار في الناصرة

الفصل الثاني

الجزء الأول من النص الكتابي:

سلسلة نسب الرب يسوع (١ : ١ - ١٧)[١]

النص الكتابي:

«كِتَابُ مِيلَادِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ ابْنِ دَاوُدَ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ. إِبْرَاهِيمُ وَلَدَ إِسْحَاقَ. وَإِسْحَاقُ وَلَدَ يَعْقُوبَ. وَيَعْقُوبُ وَلَدَ يَهُوذَا وَإِخْوَتَهُ. وَيَهُوذَا وَلَدَ فَارِصَ وَزَارَحَ مِنْ ثَامَارَ. وَفَارِصُ وَلَدَ حَصْرُونَ. وَحَصْرُونُ وَلَدَ أَرَامَ. وَأَرَامُ وَلَدَ عَمِّينَادَابَ. وَعَمِّينَادَابُ وَلَدَ نَحْشُونَ. وَنَحْشُونُ وَلَدَ سَلْمُونَ. وَسَلْمُونُ وَلَدَ بُوعَزَ مِنْ رَاحَابَ. وَبُوعَزُ وَلَدَ عُوبِيدَ مِنْ رَاعُوثَ.

1. Sur la généalogie de Matthieu et, plus généralement, sur généalogies dans la littérature biblique, outre les commentaires du premier évangile et les travaux cités note 16, on mentionnera X. LÉON - Dufour, "Livre de la genése de Jésus - Christ", dans *Etudes d'Évangile*, Paris, Seuil, 1965, pp. 49- 63; J. JÉRÉMIAS, *Jérusalemau temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1976, p. 365; cf. pp. 365-392 et tout spécialement pour la généalogie de Mt, pp. 376-392; S. LÉGASSE, "Les généalogies de Jésus". *BLE* 99 (1998), pp. 443- 454; Ph. ABADIE, :Les généalogies de Jésus en Matthieu et LUc". LumVie 24 (1999), pp. 47- 60; V. GILLET-DIDIER, "Généalogies anciennes, généalogies nouvelles. Formes et fonctions" (Cahier biblique 40), *Foi et Vie*, 100 (2001), pp. 3-12.

وَعُوبِيدُ وَلَدَ يَسَّى. وَيَسَّى وَلَدَ دَاوُدَ الْمَلِكَ. وَدَاوُدُ الْمَلِكُ وَلَدَ سُلَيْمَانَ مِنَ الَّتِي لأُورِيَّا. وَسُلَيْمَانُ وَلَدَ رَحَبْعَامَ. وَرَحَبْعَامُ وَلَدَ أَبِيَّا. وَأَبِيَّا وَلَدَ آسَا. وَآسَا وَلَدَ يَهُوشَافَاطَ. وَيَهُوشَافَاطُ وَلَدَ يُورَامَ. وَيُورَامُ وَلَدَ عُزِّيَّا. وَعُزِّيَّا وَلَدَ يُوثَامَ. وَيُوثَامُ وَلَدَ أَحَازَ. وَأَحَازُ وَلَدَ حَزَقِيَّا. وَحَزَقِيَّا وَلَدَ مَنَسَّى. وَمَنَسَّى وَلَدَ آمُونَ. وَآمُونُ وَلَدَ يُوشِيَّا. وَيُوشِيَّا وَلَدَ يَكُنْيَا وَإِخْوَتَهُ عِنْدَ سَبْيِ بَابِلَ. وَبَعْدَ سَبْيِ بَابِلَ يَكُنْيَا وَلَدَ شَأَلْتِئِيلَ. وَشَأَلْتِئِيلُ وَلَدَ زَرُبَّابِلَ. وَزَرُبَّابِلُ وَلَدَ أَبِيهُودَ. وَأَبِيهُودُ وَلَدَ أَلِيَاقِيمَ. وَأَلِيَاقِيمُ وَلَدَ عَازُورَ. وَعَازُورُ وَلَدَ صَادُوقَ. وَصَادُوقُ وَلَدَ أَخِيمَ. وَأَخِيمُ وَلَدَ أَلِيُودَ. وَأَلِيُودُ وَلَدَ أَلِيعَازَرَ. وَأَلِيعَازَرُ وَلَدَ مَتَّانَ. وَمَتَّانُ وَلَدَ يَعْقُوبَ. وَيَعْقُوبُ وَلَدَ يُوسُفَ رَجُلَ مَرْيَمَ الَّتِي وُلِدَ مِنْهَا يَسُوعُ الَّذِي يُدْعَى الْمَسِيحَ. فَجَمِيعُ الأَجْيَالِ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِلَى دَاوُدَ أَرْبَعَةَ عَشَرَ جِيلاً وَمِنْ دَاوُدَ إِلَى سَبْيِ بَابِلَ أَرْبَعَةَ عَشَرَ جِيلاً وَمِنْ سَبْيِ بَابِلَ إِلَى الْمَسِيحِ أَرْبَعَةَ عَشَرَ جِيلاً.» متى ١: ١– ١٧.

• سلاسل الأنساب في اليهودية القديمة ويهودية ما بعد السبي[٢]

تبدأ رواية متى عن طفولة يسوع بسلسلة نسب تتكون من ثلاث مجموعات، تحوي كل منها أربعة عشر جيلاً، منذ إبراهيم حتى يسوع. وتنتشر قوائم النسب بكثرة في اليهودية. وهذه القوائم دون شك تمثل لونًا أدبيًا محدودًا، ووجودها في النص لا يساهم، في نظر القارئ المعاصر، في إعلاء القيمة الأدبية له لأن المرء يمل سريعًا من النمط المتكرر في هذه القوائم ذات الأسماء الطويلة نسبيًا: لكن لا يمكن إنكار أن هذه القوائم تحمل في داخلها، ومن خلال شكلها النمطي، أهدافًا تتعدى مجرد سرد ألقاب كاملة ومحددة. ولذا، فعندما تأتي سلسلة نسب في بداية أو في

2. Ce paragraphe reprend directement les réflexions que développe l'excellent travail de V. GILLET-DIDIER, *op.cit.*

قلب سردية ما، يكون من الأهمية بمكان تحليلها بعناية. وهو تحليل يجب أن يشمل شكل السلسلة وكذلك دورها في وسط العمل الأدبي الذي تفتتحه أو تأتي في ثناياه. في واقع الأمر، عندما تأتي سلاسل النسب في قلب الأجزاء الروائية، فإنها تكون طريقة لإلقاء ضوء خاص على العمل الكليّ. وهكذا «فإن الرغبة في عدم رؤية سوى المعنى الحرفي في سلاسل النسب، بمعنى أنها ليست سوى قوائم أنساب يكون دور المؤرخ فيها التفريق بين الدقيق والمتهافت، والصحيح والخاطئ، تصل بالمؤرخ إلى أن يخاطر بفقد المضمون الحقيقي والدور الفعلي لهذه السلاسل من الأنساب»[٣].

في واقع الأمر، كان لسلاسل الأنساب في اليهودية القديمة ويهودية ما بعد السبي، أدوار محددة[٤]:

– تحديد علاقات القربى مثلت الدور الأول لقوائم النسب. وهذه العلاقات بين الأفراد أو الجماعات كانت تتحدد بطريقة تصاعدية (من الأبناء إلى الآباء) أو تنازلية (من الآباء إلى الأبناء). وكان الأمر يتم بأسلوب تسلسلي (من فرد لآخر / جيل وراء آخر) أو بأسلوب أكثر تعقيدًا (بداية من جد مشترك يمكن تتبع خطوط مختلفة من الأنساب أو الأسلاف ذوي القربى). هذا الدور يعود إلى المصطلح العبري الذي تعبر عنه الكلمة الفرنسية généalogie، وهي كلمة توليدوث Toledoth، والمشتقة من الجذر yalad والتي تعني: «يَلِدُ»، «يُنجب». وفي صيغة الجمع المؤنث تعني الكلمة Toledoth، في هذه الحالة الخاصة، الأجيال.

– لكن كلمة Toledoth تحمل أيضًا المعنى الأكثر عمومية لـ«التاريخ» أو «الوقائع».

---

3. V.GILLET-DIDIER, *op.cit.*, pp. 3-4.

4. Sur ces fonctions, *cf.* V. GILLET-DIDIER, *op.cit.*, PP. 4-8.

وهكذا فإنها تساعد في تنظيم التاريخ. وهذا هو على سبيل المثال الحال في اثنتين من سلاسل النسب في سفر التكوين: تك ٥: ١- ٣٢ تسرد أنساب عشرة من آباء ما قبل الطوفان، من آدم إلى نوح فتغطي بذلك الفترة من الخلق إلى الطوفان؛ تكوين ١١: ١٠- ٢٦ تسرد أنساب الآباء العشرة في فترة ما بعد الطوفان والمنحدرين من نوح إلى سام إلى إبراهيم وتغطي بالتالي مرحلة إعمار الأرض بعد الطوفان. هاتان السلسلتان، نظرًا لسهولة حفظ تسلسل الأجيال العشرة فيهما، تساهمان كأساس لبناء تاريخ. فهما قد سمحتا لشعب إسرائيل بامتلاك رواية متماسكة عن أصوله.

– تميزت العودة من السبي وبدايات عصر الهيكل الثاني بعودة الاهتمام بالشكل الأدبي الخاص بسلسلة النسب، كما هو الحال في نصوص أسفار عزرا ونحميا، وبالطبع في سفري أخبار الأيام. ويعود ذلك إلى ظهور احتياج جديد في المجتمع اليهودي العائد من السبي، من خلال سلاسل النسب هذه، لتأصيل وجود الأفراد الذين يشغلون وظاف معينة. وبالتالي كان من شأن سلسلة النسب أن تعمل على تقوية تأصيل الفرد في ممارسة وظيفته الخاصة، ناهيك عن ترقيه في هذه الوظيفة من خلال إثبات انتمائه لعائلة كبيرة أو قرابته لشخصية مشهورة في الماضي. نحن نؤكد المهمة الفردية لسلسلة النسب: فالأمر لم يكن بالدرجة الأولى مختصًا بتنظيم وهيكلة الماضي أو الهوية الجماعية، لكن البرهنة على أصالة أو شرعية فردية. وقد صح هذا الأمر خصوصًا على الطبقة الكهنوتية التي كانت مسئولة عن العبادة في هيكل أورشليم والتي وجب عليها بيان نقاء أصولها من خلال تسلسل أنسابها. لكن الأمر يصدق كذلك على العلمانيين فالأمر بالنسبة لهم تمثل في إثبات انتمائهم لإسرائيل الحقيقي بغرض التمكن من الاستفادة من بعض الحقوق، خاصة، حق

العودة من السبي، حتى يتسنى لهم استعادة ممتلكاتهم الموروثة والتي اغتصبت فيما مضى.

نلاحظ أخيرًا أن سلاسل الأنساب الكتابية تميزت بما أطلق عليه المختصون: «السلاسة»، بمعنى «القدرة على تعديل وتغيير سلاسل النسب تبعًا للحقائق الدينية والاجتماعية والسياسية في ذلك العصر. هذه السلاسة تمر عبر تعديل القرابات الأبوية أو إدخال أسماء جديدة أو الإسقاط البسيط لأسماء في داخل سلالة ما»[٥]. نستطيع قطعًا شرح هذه الظاهرة بحقيقة أن كُتَّاب سلاسل النسب قد لجأوا إلى مصادر مختلفة. لكن ينبغي كذلك أن نعتبر أن هذه التغييرات تخدم هدفًا محددًا. ففي حالة صراع المصالح، يمكن لسلاسل النسب أن تتحول إلى أدوات استراتيجية تخدم مصالح مجموعة بعينها حيث يتعلق الأمر في بعض الأحيان بالجدل الخطابي. «وهكذا فإن سلسلة النسب تمثل ليس فقط الأداة العملية التي بفضلها يتكون موقف ما، لكن أيضًا المكان الذي يمكن فيه قراءة خطاب ما يريد أن يضيف شيًا جديدًا بجانب القديم»[٦].

إثبات الأواصر الأبوية، ترتيب التاريخ زمنيًا، توطيد شرعية الفرد للحفاظ على وظيفة خاصة، أداة لتوصيل رسالة خاصة (خطابية و/ أو دفاعية): سوف نرى بأية طريقة تنطبق هذه الخصائص في كتابة سلاسل النسب اليهودية، وجودًا وعدمًا، على سلسلة النسب المتاوية. في واقع الأمر هنالك ثلاثة أسئلة تطرح نفسها في قراءة سلسلة النسب في متى: هل دورها هو وضع يسوع في قلب شبكة من العلاقات

5. *Ibid.*, p.7.

6. *Ibid.*, p.8.

الأبوية أم في داخل التاريخ من خلال تنسيق ترتيب زمني للماضي من حوله؟ هل دورها هو بيان نقاء النسب الهام لممارسة وظيفة أم أن دورها هو خلق أو التأكيد على الشرعية الفردية؟ وأخيرًا سلسلة النسب هذه، هل هي تمثل نموذجًا للتدفق النسبوي والذي يدعم نصًا بعينه حيث يلعب دورًا معينًا في داخل هذا النص الذي يفتتحه، ليس فقط من خلال المحتوى والشكل اللذين تم تخصيصهما له، ولكن أيضًا من خلال زرعه داخل النسيج الروائي الذي إليه ينتمي؟[7] للإجابة على هذه الأسئلة، ينبغي علينا الغوص في تفاصيل هذه السلسلة للنسب. وسوف نكتشف أنه، من وراء دورها الذي يبدو في الظاهر إخباريًا، فإن سلسلة نسب يسوع تفتح الطريق أمام مهام ثلاثة: روائية ولاهوتية وإنسانية.

• تفسير نص سلسلة النسب

• العدد الأول

الآية التي تدشن الإنجيل، هل تمثل افتتاحية لكل الإنجيل، أم للقسم الأول منه (حتى بداية الخدمة في الجليل)، أم لقصص الطفولة، أم فقط لسلسلة النسب؟ في تدعيمنا للنظرية الأخيرة يمكننا أن نسوق الدلائل التالية:

– التعبير «كتاب مواليد» (الذين يترجم حرفيًا: كتاب البدايات) يعود إلى تكوين ٢: ٤ في الترجمة اليونانية للعهد القديم المعروفة باسم السبعينية): «هذه مبادئ – حرفيًا: تكوين السموات والأرض» (انظر كذلك تك ٥: ١: «هذه مبادئ – حرفيًا: تكوين– الإنسان»، وفي العبرية: «هذا كتاب مواليد آدم»). وبحسب النظريات، فإن

7. Ibid., p.8.

هذه العبارة تبدأ أو تُنهي قصة خلق السموات والأرض (تك ٢: ٤) وسلسلة مواليد آدم (تك ٥: ١). وفي سياق سفر التكوين، فإن التعبير لا يمثل عنوانًا لكل السفر.

– التعبير geneseôs هنا يعادل كلمة Toledoth العبرية. وهو يشير إلى الأصول وليس فقط إلى الميلاد (genêsis). ففي سفر التكوين تعني الكلمة مواليد الشخصيات الهامة: (٦: ٩؛ ١٠: ١؛ ١١: ١٠؛ ١١: ٢٧؛ ٢٥: ١٢؛ ٢٥: ١٩؛ ٣٦: ١، ٩؛ ٣٧: ٢). وبالتأكيد فإنه في ٦: ٩ بالنسبة لنوح وفي ٢٥: ٢٩ بالنسبة لإسحق وفي ٣٧: ٢ بالنسبة ليعقوب، يبدو أن الكلمة تشير بطريقة أكثر عمومية إلى: «تاريخ فلان». وقد يُعتقد أن الأمر مماثل هنا: إن عددًا يفتتح تاريخ يسوع، أي ليس فقط قصة الطفولة ولكن أيضًا مجموع الإنجيل. ولكن حقيقة أن متى يعود لاستخدام المصطلح genêsis في عدد ١٨ كمقدمة لقصة الميلاد، ثم الفعل gennao في ٢: ٢، تبدو تأكيدًا على أن مغزى العدد الأول محدود فقط لسلسلة النسب[٨].

– لأن متى يسعى منذ بداية روايته لإثبات التأصل في التقليد اليهودي، فإنه يمهد لتقديم شخصيته الرئيسية في طريق سلسلة نسب مفصلة. وتلك كانت، منذ العودة من السبي، «الدليل على الأصل الشرعي، والذي اعتبر الأساس الحقيقي لجماعة الشعب العائد»[٩].

بيد أننا نلاحظ أن هذا العدد إنما هو صدى للعدد الأخير من الإنجيل من خلال التضمين الذي تشمله كلمة genêseos، في مستهل الإنجيل، وعبارة «إلى انقضاء

8. Dans ce sens, encore récemment, J.NOLLAND, "What kind of Genesis Do We Have in Matt 1.1?", *NTS* 42(1996), pp. 463-471.

9.X. LÉON-DUFOUR, "Livre de la genèse de Jésus-Christ", art.cit., p. 53.

الدهر» (têṡ sunteleias tou aiônes) في ٢٨: ٢٠: تظهر قصة يسوع على أنها بداية جديدة، وتستمر تأثيرات هذه البداية الجديدة حتى انقضاء الدهر.

يقدم متى يسوع كالمسيح (Christos) [في اتساق مع مر ١: ١]. هذا المصطلح يتكرر ١٦ مرة في الإنجيل الأول إذا ما استثنينا ١٦: ٢١ الذي تتعدد حوله الآراء (مرقس: ٨ مرات؛ لوقا: ١٢ مرة؛ يوحنا: ١٩ مرة). في متى ١٦: ١٦؛ ٢٢: ٤٢؛ ٢٤: ٢٣؛ ٢٦: ٦٣ المصطلح مأخوذ من مرقس. أما في ١: ١، ١٦، ١٧، ١٨؛ ٢: ٤؛ ١١: ٢؛ ١٦: ٢٠؛ ٢٣: ١٠؛ ٢٤: ٥؛ ٢٦: ٦٨؛ ٢٧: ١٧، ٢٢ فهو خاص بمتى. ونلاحظ الاهتمام الشديد الذي يبديه متى نحو هذا اللقب الذي يعبر عن الرجاء المسياني اليهودي فيما يختص بتقليدها: كريستوس هي الترجمة اليونانية لكلمة عبرية تعني «ممسوح» (في العهد القديم عند الحديث عن الملك المختار من الله لإسرائيل، ثم توسع المصطلح ليعني مسيح الرب الذي سوف يخلص الشعب، المسيا). في متى ١، ٢، يظهر اللقب في خمسة مواقف وفي معنيين مختلفين. في متى ١: ١، ١٦، ١٨ يستخدم كلقب ليسوع وشاهدًا على التطور الذي نشأ في المسيحية الأولى التي سرعان ما أشارت إلى يسوع الناصري على أنه يسوع المسيح. وفي ١: ١٧ و ٢: ٤ يعني المصطلح المسيا في المغزى اليهودي: وهكذا يؤكد متى أن يسوع هو المسيا الذي ينتظره الأنبياء (١: ١٧ اكتمال الاثنين والأربعين جيلاً منذ إبراهيم؛ ٢: ٤ تحقيق النبوات التي تعلن مولد المسيا في بيت لحم).

وتجدر الإشارة إلى أن البشير يبين قبول المصطلح بالمعنيين لكي يُذَكِّر بالجذور التي تعود للعهد القديم للمسيحية التقليدية. وإذ يقول متى عن يسوع أنه المسيا (Christos)، فإنه يشير إلى أصوله وإلى تاريخ شعب إسرائيل الذي ينتمي إليه.

فالمصطلح يعبر عن الأصول اليهودية ليسوع. لكن الأمر، كما سنرى في روح البشارة، يتعدى ذلك أيضًا.

بعد ذلك يعود متى بنسب يسوع المسيح إلى شخصيتين رئيسيتين في تقليد إسرائيل وهما: إبراهيم وداود.

– لا تشغل شخصية إبراهيم مكانة مرموقة عند متى. والمرات الثلاثة التي يذكر فيها اسم إبراهيم خارج قصة الطفولة (في مرقس مرة واحدة، في لوقا ١٥ مرة، في يوحنا ١٠ مرات في أصحاح ٨) تأتي في صورة جدلية: في ٣: ٨ في مقابل الفريسيين والصدوقيين الذين منعهم يوحنا المعمدان في أن يطلقوا على أنفسهم أبناء إبراهيم، في ٨ : ١١ في مقابل « أبناء الملكوت» الذين لن يجلسوا أبدًا على المائدة مع إبراهيم، وفي ٢٢ :٣٢ مجددًا في مقابل الصدوقيين الذين لا يؤمنون بالقيامة رغم أن الله قد أعلن أنه «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب». إبراهيم واحد من الشخصيات التي أسست إيمان إسرائيل. وفي يهودية ما بعد السبي، فإن إبراهيم يأتي قبل موسى نفسه في أمر إطاعة الإيمان (سيراخ ٤٤: ١٩–٢٣ كإعادة قراءة لتكوين ١٧ : ٤–١٤، وكذلك ٢ باروخ ٥٧: ١، ٢) من خلال اختتانه وتقديم ابنه كذبيحة. وهو الذي قد أسبغ عليه الله البر بسبب طاعته (يوبيل ٢٣: ١٠؛ ١مكابيين ٢ :٥). إلا أننا، عندما نعرف المكانة الهامة التي يوليها متى لطاعة الناموس (٥: ١٧– ٢٠)، يكون من الأهمية بمكان أن نستنتج أن متى لا يلجأ لذلك السجل الحافل عن شخصية إبراهيم. يبقى القول بأنه بالنسبة لمتى فإن العودة بأصول يسوع إلى إبراهيم «أبي الآباء» (إنجيل يعقوب ٧ : ٢٢)، فإنه بذلك يقوم بتأصيله في الشعب اليهودي: عندما يشير إليه كابن لإبراهيم، فإنه يزرعه في داخل شعب إسرائيل.

– يبرز مصطلح «ابن داود» هوية يسوع المسيانية ويشرح كونه يوصف بأنه المسيح: فبحسب التقليد اليهودي، سوف يكون المسيا من ذرية داود، سوف يكون «ابن داود» (انظر على الأخص مزامير سليمان ١٧). في الإنجيل بحسب البشير متى، تمثل شخصية داود أهمية كبيرة. بخلاف قصة الطفولة (٥ مرات منهم مرتان يعطي لقب ابن داود بالتتابع ليسوع (ع ١) ثم ليوسف (ع ٢٠)، نرى أن المصطلح، كلقب مسياني يُعطى ليسوع في سبعة مواضع: ٩: ٢٧ (يوازيها مر ١٠: ٤٥– ٥٢)؛ ١٢: ٢٣؛ ١٥: ٢٢؛ ٢٠: ٣٠، ٣١ مرتان (يوازيها مرقس ١٠: ٤٥– ٥٢)؛ ٢١: ٩ (يوازيها مرقس ١١: ١٠)، ١٥. أضف إلى ذلك، وباستثناء الشاهد الوارد في ١٢: ٣ (الخلاف حول السنابل المقطوفة)، فإن شخصية داود موجودة في ٢٢: ٤٢– ٤٥ (الخلاف حول المسيانية الداودية). إن لقب ابن داود الذي يُعطى ليسوع يمثل لدى متى أهمية رئيسية. فمتى في هذا اللقب يعبر عن اقتناعه بأن يسوع يحقق رجاء إسرائيل المسياني. فالبشير يشهد عن فكرة متأصلة في التقليد اليهودي في عصره تتمثل في أن الرجاء المسياني كان قبل كل شيء رجاء في محرر قادم من ذرية داود.

وهكذا، فإن الآية الأولى في الإنجيل تمتلئ بالإشارات التي لا تدع مجالاً للشك حول أهمية الشخصية التي كان متى بصدد أن يسرد قصة ميلادها: ففيه تبدأ ذرية جديدة. إنه المسيا ابن داود المنتظر. وكابن لإبراهيم فإنه عضو أصيل في شعب إسرائيل.

• الأعداد ٢أ– ١٦أ

القائمة الأولى لأجداد يسوع تتبع بدقة ما ورد في راعوث ٤: ١٨– ٢٢ (من فارص إلى داود). انظر أيضًا ١أخ ١: ٣٤ و ٢: ١– ١٥ بحسب الترجمة السبعينية

(النص العبري يغفل بوعز وينتقل مباشرة من سلمون إلى عوبيد). يذكر العدد الثاني الشخصيات الثلاثة الرئيسية في الآباء: إبراهيم وإسحق ويعقوب. إسحق هو وارث الموعد. يعقوب هو أبو أسباط إسرائيل الاثنى عشر، والتي يشير إليها متى دون شك من خلال التعبير «يهوذا وإخوته»، مدمجًا إياهم بذلك في تحقيق الوعود التي تحققت في مجيء يسوع. فهو إذن ينتسب بشكل مباشر لأولئك الذين إذ يجلسون في الصفوف الأمامية، سوف يشتركون في وليمة الملكوت (متى ٨: ١١)، أولئك الذين أسماءهم نفسها تعلن هوية إله إسرائيل [إله إبراهيم وإسحق ويعقوب (٢٢: ١)] فهو دون شك ابن كامل لإسرائيل.

يتبع ذلك قائمة من أسماء تتباين شهرتها في التقليد الكتابي. حصرون (تك ٤٦: ١٢؛ عدد ٢٦: ٢١؛ راعوث ٤: ١٨؛ ١أخ ٢:٥، ٩؛ ٤: ١) لا يجب الخلط بينه وبين واحد من أبناء رأوبين (تك ٤٦: ٩؛ خر ٦: ١٤؛ عدد ٢٦: ٦؛ ١أخ ٥: ٣). وقد حملت عشيرة الحصرونيين اسمه (عدد ٢٦: ٢١). في ١أخبار ٢: ٩ نقرأ عن ثلاثة أبناء لحصرون: يرحمئيل ورام وكلوباي. ويضيف نص الترجمة السبعينية اسمًا رابعًا هو أرام، الذي يذكره متى كأب لعميناداب. وعميناداب (ع ٤) هو حمو هارون (خر ٦: ٢٣)، ونحشون (عدد ١: ٧؛ ٢: ٣؛ ٧: ١٢، ١٧؛ ١٠: ١٤) الذي كان رئيسًا لإحدى عشائر يهوذا (في ١أخ ٢: ١٠ يطلق عليه «رئيس بني يهوذا»)، وكان أخا زوجة هارون (خر ٦: ٢٣). يرد اسم سلمون فقط في السلسلتين الموجودتين في ١أخبار ٢: ١٠، ١١ و راعوث ٤: ١٩، ٢٠. كان بوعز (ع ٥) من بيت لحم. وبحسب سفر راعوث كان بوعز رجلًا مقتدرًا وغنيًا، وبحسب الترجوم الخاص بتفسير ١ أخبار ٤: ٢٢ فقد كان رئيسًا لعلماء مدرسة بيت لحم العلمية. وكان يسى يعيش في بيت لحم (انظر

١ صم ١٦: ١٧). وكان داود يُكنى بكونه «ابن يسى» (١صم ٢٠: ٢٧، ٣٠)، و «من جذع يسى» أو «من أصل يسى) (إش ١١: ١، ١٠؛ رو ١٥: ١٢)، وذلك يُعد إشارة مسيانية. بالنسبة لفارص وحصرون وأرام وعميناداب ونحشون وسلمون وبوعز وعوبيد ويسى وداود انظر راعوث ٤: ١٨، ١٩ وكذلك ١أخبار ٢: ٩ – ١٥.

تحديد داود بأنه «الملك» في عدد ٦ (انظر ٢صم ٦: ١٢؛ ٧: ١٨ وبعض المخطوطات اليونانية لراعوث ٤: ٢٢) يجعل من سلسلة نسب يسوع سلسلة ملكية (انظر ١: ١ «ابن داود»). يبقى بالنسبة لمتى تعريف هذه النسبة الملكية وهذا ما سيحدث لاحقًا. فداود هو أول أسلاف يسوع تُعطى له صفة عملية، وهو أيضًا الرابع عشر في القائمة (انظر عدد ١٧).

• الأعداد ٦ب – ١٦ القائمة الثانية

نلاحظ أنه إذا كانت قائمة الأربعة عشر جيلاً الأولى تتبع بدقة تقاليد العهد القديم، فإن القائمة الثانية تسقط عددًا من الأسماء مقارنة بالقائمة الواردة في ١أخبار ٣: ١٠– ١٦ التي يبدو أنها تتبعها.

بالنسبة لسليمان (ع ٦ب)، انظر متى ٦: ٢٩ و ١٢: ٤٢ اللذين يعرضان صورة نقدية إلى حد كبير للملك الحكيم. كان رحبعام (ع ٧) الملك الأول ليهوذا بعد تقسيم المملكة. بحسب ١ملوك ١٤: ٢١– ٢٤ و ٢ أخبار ١٢: ١٣، ١٤ فإن أمه كانت عمونية وأنه «عمل الشر لأنه لم يهيىء قلبه لطلب الرب». أما أبيا، ابن رحبعام، فإن رأي العهد القديم فيه متباين. ففي ١ملوك ١٥: ١– ٨ الرأي سلبي، وعلى العكس فإن الرأي بالنسبة للكاتب ٢ أخبار ١٣: ١– ٢٢ إيجابي. آسا (ع ٨) هل هو الملك آسا الذي تتحدث عنه النصوص في ١ملوك ١٥: ٩– ٢٤؛ ٢أخبار ١٤: ١– ٧

بطريقة إيجابية؟ أم أنه آساف (كما يرد الاسم في بعض المخطوطات) الجد الأكبر لفرقة من اللاويين العازفين في الهيكل (أبناء آساف) والذي تنسب إليه الكثير من المزامير (انظر ١أخ ٢٩: ٣٠؛ ٣٥: ١٥)؟ بما أن العدد الثامن يقول أن آسا هو أبو يهوشافاط، فإن متى هنا يقصد ملك يهوذا (وهذا يبرر إسقاط الكثير من النساخ حرف الفاء الذي ألحق باسمه في بعض المخطوطات). فيما يتعلق بيهوشافاط (ع ٨) انظر ٢أخبار ١٧- ٢٠، ويورام (ع ٨) انظر ٢ أخبار ٢١.

يثير اسم عزيا (ع ٩) بعض المشكلات: هل الإشارة هنا إلى آحاز - أخزيا (عزيا في بعض مخطوطات السبعينية) أم إلى عزيا - عزريا (عزيا في بعض المخطوطات الأخرى)؟ في كلتا الحالتين يكون متى قد أسقط أسماء ثلاثة ملوك: إما أحاز (أخزيا) ويوآش وأمصيا أو يوآش وأمصيا وعزريا. ومن الصعب أن نتخيل أن هذا الإسقاط لم يقصده متى. فالهدف في واقع الأمر كان الوصول إلى الرقم ١٤ (انظر عدد ١٧). فالإسقاط إذن كان عمدًا. يبقى أن نفهم المغزى وراء إسقاط هذه الأسماء الثلاثة بالذات. بحسب العهد القديم، كانت إرادة الله أن يموت بطريقة عنيفة الملوك الثلاثة أخزيا ويوآش وأمصيا (انظر ٢أخ ٢٢- ٢٥). أما عزيا فلم يلق نفس المصير (على الرغم من إصابته بالبرص). وهذا ما حدا بمتى إلى إسقاط أولئك الثلاثة على اعتبار أن عزيا وعزريا نفس الشخص. إن متى بالتأكيد لا ينقي نسب يسوع من الشوائب، ولكن أمام الاحتياج لإسقاط أسماء (وهو أسلوب كان متبعًا في العهد القديم على أساس أن أبناء الأبناء هم أبناء)، كان عليه أن يغفل بعضًا من الملوك الملعونين. بالنسبة ليوثام (ع ٩) انظر ٢ أخبار ٢٧، آحاز (ع ٩) انظر ٢أخبار ٢٨، حزقيا (ع ٩) انظر ٢أخبار ٢٩- ٣٢. إذا كان يوثام وعلى الأخص حزقيا ملكين «خائفين الله»، فالأمر لم يكن كذلك بالنسبة لآحاز. التداخل بين الملوك المخلصين وغير المخلصين لله يوضح

تمامًا أن غرض متى لم يكن نسج سلسلة نقية، ولكن بالأحرى تأصيل يسوع في تاريخ إسرائيل بما يحمله هذا التاريخ من عظمة وبؤس.

بالنسبة لمنسى (ع ١٠) انظر ٢أخبار ٣٣: ١- ٢٠. وقد كان ملكًا شريرًا في إسرائيل. وكذا كان الأمر بالنسبة لآمون (٢أخ ٣٣: ٢١- ٢٥). لكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة ليوشيا (٢أخ ٣٤، ٣٥) الذي تم اكتشاف سفر الشريعة خلال مدة حكمه (٢أخ ٣٤: ٨- ١٨). بيد أن متى يغفل الإشارة إلى الأمر الهام بلا شك في ذاكرة يهودية القرن الأول الميلادي. غياب الإشارة إلى اكتشاف سفر الشريعة يشير إلى استنتاج أوسع سيكون علينا العودة إليه: فلا يوجد في سلسلة نسب يسوع ما يشير إلى الشريعة والطاعة المفروضة لها. على العكس من ذلك أن ما سنقرأ عنه آنفًا سيكون التعدي والعصيان نحو هذه الشريعة. يذكر متى يكنيا على كونه ابنًا ليوشيا (ع ١١) مع أنه حفيده بحسب ١أخبار ٣ (يغفل متى أنه ابن ليهوياكين)، ونجدها واردة في بعض المخطوطات. ويشهد تاريخ المخطوطات المشكلات التي مثلها ذلك بالنسبة للنساخ، لأنه مع إدراج البعض اسم يهوياكين فقد أضافوا بذلك الاسم الخامس عشر للقائمة الثانية.

• الأعداد من ١٢- ١٦: القائمة الثالثة

الفاصل بين القائمتين الثانية والثالثة (ع ١٢) يمثله السبي إلى بابل. فمن المؤكد أن السبي لم يعتبر كحدث في التاريخ ولكن كنتيجة لعدم طاعة الشعب لله. وهو يمثل نقطة تحول رئيسية في تاريخ إسرائيل. إبراهيم وداود والسبي: هذه هي الخطوات التي تسترعي انتباه متى (وليس عطية الشريعة).

القائمة الثالثة (ع ١٣- ١٥) تذكر أشخاصًا توجد ألقابهم في السبعينية، لكنهم

جميعًا تقريبًا مجهولون. فبعد السبي إلى بابل تتناول سلسلة نسب متى أسماءً مجهولة. وراء هذه الأسماء المجهولة يقف أيضًا تأصيل يسوع في السلسلة الطويلة لأبناء إبراهيم، ليس فقط «كبار» تاريخ إسرائيل، ولكن أيضًا كل «الصغار» والذين «بلا مقام» الذين تضمهم. من المهم أن نلاحظ أن ما يشير إلى نهاية المرحلة الثانية وبداية الثالثة هو الحدث الكارثي للسبي في الغربة، وليس شخصًا بعينه. ويمكننا أن نقترح، من خلال هذا الفهم التخطيطي لتاريخ إسرائيل، أن بركتي الأرض (إبراهيم) والملكة (داود) واللتين فقدتا في زمن السبي ينبغي عودتهما مع مجيء يسوع.

العدد ١٦ يكسر النمط المنطقي منذ عدد ٢ والذي بحسبه أ ولد ب، محددًا بذلك الفارق الحاسم بين يسوع وجميع من سبقوه: ففي الواقع، إذا ما كان يعقوب هو الذي ولد يوسف زوج مريم، فإن مريم قد ولدت يسوع (التي وُلد منها يسوع) في صيغة المبني للمجهول وهنا مع صيغة «التي ولد منها» في بداية الجملة فإن المعنى الأفضل يكون: «التي جاء منها». هذه الصيغة تشير إلى انتفاء دور يوسف في ولادة يسوع، حتى لو أنه صار له أبًا بحسب الشريعة، بما أن نسبة الطفل لرجل يجعل منه ابنًا حقيقيًا. فيسوع ابن حقيقي لداود عن طريق يوسف، إلا أنه ليس أباه البيولوچي – إذن، فإن عدد ١٦ يُعد للأعداد من ١٨ – ٢٥ والتي سوف تشرح أسباب هذه الحقيقة الواقعة. كان يسوع ابنًا أكيدًا لمريم من خلال علاقات الدم. أما يوسف فقد كان أباه بالتبني. فهو إذن أب يرتبط بابنه بكلمة واعتراف ليس لهما شأن بالجسد والدم. هنا يجب أن نتجنب النقاش حول إمكانية أو استحالة الميلاد العذراوي ليسوع. فالدخول في هذه المسألة يهمش الموضوع الرئيسي الذي يكلمنا فيه النص الإنجيلي هنا: أن يسوع، في وجوده، يعود إلى أصل آخر. ففي قلب أقوى

الحتميات، يمارس الله حريته. أضف إلى ذلك أنه يُذكرنا في نفس الوقت بأهمية وتفوق علاقة الكلمة على علاقات الدم.

• النساء في سلسلة نسب يسوع(١٠)

لطالما لاحظنا وجود أسماء خمس نساء في سلسلة نسب يسوع بحسب متى (انظر أعداد ٣، ٥أ، ٥ب، ٦، ١٦). لم يكن ذكر أسماء النساء في سلاسل النسب اليهودية أمرًا شائعًا، مالم يكن الأمر استثنائيًا. ويرتبط ذلك دائمًا بسبب محدد يجب في كل مرة محاولة معرفته. بالنسبة لسلسلة النسب في متى، فهناك على الأقل خمس نظريات مطروحة:

(١) النساء في سلسلة النسب خاطئات ووجودهن يؤكد حقيقة قبول الله للخطاة وخلاصه لهم. هذه النظرية التي طرحها في الأصل القديس چيروم ليست مقنعة لأسباب أربعة على الأقل. أ) في التقليد اليهودي، تعتبر ثامار وراحاب نموذجين للإيمان. ب) في قصتي ثامار وبثشبع تلقي الرواية الكتابية باللائمة على يهوذا وداود. ج) لا نجد في قصة راعوث ما يشير إلى أنها كانت خاطئة. د) هناك في مواضع أخرى في سلسلة النسب، بعض أجداد يسوع الذين كانوا ملوكًا «صنعوا الشر» في عيني الرب، فالأمر لا يحتاج إلى نساء لتأكيد وجود الخطاة في سلسلة نسب يسوع! بمعنى آخر، فالنساء في سلسلة النسب لم يكن أقل أو أكثر خطئًا من الرجال.

---

10. Sur les femmes danss la généalogie de Jésus, outre les références mentionées notes 16 et 17, *cf.* W.J.C. WEREN, "The Five Women in Mattew's Genealogy", *CBQ* 59 (1997), pp. 288-305; J.NOLLAND, "The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy", *NTS* 43 (1997), pp. 527-539.

(٢) هؤلاء النساء كن غريبات، مما يشير إلى انفتاح متى على الأمم. وقد أكد لوثر على هذه النقطة. كانت راعوث وراحاب غريبتين. وكانت ثامار، بحسب التقليد اليهودي، تعتبر آرامية. لكن هذا لا ينطبق إلا بطريقة غير مباشرة على بثشبع (كان أوريا حثيًا). وفي نهاية الأمر لا شيء يسمح لنا بالقول بأن مريم كانت غريبة.

(٣) كان متى يشير إلى موقف الاستضعاف لأولئك النساء اللائي يحميهن الله ببركته: ربما يصح الأمر على ثامار وراعوث وكذلك مريم، ولكن يصعب تطبيقه على راحاب وبثشبع.

(٤) كان متى يتناول فكرة وضع المرأة في خطة الخلاص الإلهي. وأولئك النساء ينتمين إلى فئة الشخصيات النسائية الشهيرة في التقليد اليهودي (أمهات الإيمان). وهكذا تنضم مريم إلى هذه القائمة.

(٥) إن ما يشير إليه وجود هؤلاء النساء هو التفاوتات واللانمطية في النسل الداودي. فمتى بهذا يشير إلى معرفته (وموافقته) على هذه الفكرة التي نجدها في التقليد الفريسي. بالنسبة لثامار ومريم الأمر واضح. أما بالنسبة لراحاب وبثشبع وراعوث، فالمعطيات تبدو أكثر تعقيدًا.

هل ينبغي الاختيار من بين هذه النظريات جميعها؟ هل يجب، بأي ثمن، محاولة العثور على خط مشترك واحد يشرح وجود أولئك النساء الخمس في سلسلة نسب يسوع؟ تجدر الملاحظة هنا لنقطتين مشتركتين: لقد كن نساءً: هذا الأمر معبر في حد ذاته في سياق شديد الذكورية. ثانيًا: المعوقات الحقيقية أو المفترضة التي يطرحها مجرد اسم أي من أولئك النساء الخمس. إن نظريتنا من خلال القراءة تشتمل على محاولة ربط النساء الأربعة الأوائل بشخصية مريم، والتي كانت مجهولة على نطاق واسع في العصر الذي كتب فيه متى. قد تكون الفكرة هي أن متى قد

اختار أن يضفي القوة على شخصية مريم من خلال تلك الشخصيات النسائية اللائي ظهرن قبلها كأسلاف ليسوع.

- **عدد ٣أ: ثامار**

تاريخ ثامار معروف (انظر تك ٣٨): لقد تزوجت ابني يهوذا الأولين ثم ترملت دون نسل ورفض حموها يهوذا تزويجها من ابنه الثالث. ولذلك لجأت إلى خطة تخفت بمقتضاها في زي زانية لكي تضمن وجود نسل لها من يهوذا نفسه. وأنجبت فارص وزارح من يهوذا. وإذ اتهمت بالزنا، برأها يهوذا بنفسه أخيرًا عندما قال: «هي أبر مني لأني لم أعطها لشيلة ابني» (تك ٣٨: ٢٦). ويفيض التقليد اليهودي بالتأكيد على نفس المعنى[11]. فثامار تظهر في صورة ضمنت نسلاً لإسرائيل معرضة نفسها في ذلك لمخالفة الناموس. وهنا تبدو الرابطة بينها وبين مريم: ففي هذه الظروف التي أصبحت فيها سمعتها مثارًا للشك، وحتى لو لم يكن موقف يوسف مطابقًا بأية صورة من الصور لموقف يهوذا (متى ١: ١٩)، سمحت مريم أن يأتي المسيا إلى العالم.

تفسير چون كالڤن بشأن ثامار

«ويهوذا ولد فارص»: هذه الحقيقة تُعتبر مدخلاً أو بداية صغيرة لفكرة الإخلاء

11. Sur la tradition juive concernant Thamar, cf. M.PETT, "Exploitations non bibliques des thèmes de Tmar et de Genèse 38. Philon d'Alexandrie; textes et traditions juives jusqu'aux Talmudim", dans *Alexandrina, Hellénisme, Judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris, Cerf,* 1987, pp. 77- 115; du même auteur: "Tamar", dans *Figures de l'Ancien Testament chez les Péres,* Strasbourg, GADP, 1989, pp. 143- 157. Sur Thamar, *cf.* également ph. ABADIE, "Les généalogies de Jésus en Matthieu Luc", pp. 56-58.

التي يتحدث عنها الرسول بولس. فقد كان باستطاعة ابن الله أن يضمن لنسله الطهارة وأن يجنبه ويحفظه من كل رداءة وسمعة سيئة: ولكن لأنه جاء إلى العالم ليتضع ويصير في صورة عبد (في ٢: ٧): ليكون دودة لا إنسان، عار عند البشر ومحتقر الشعب (مز ٢٢: ٦)، وفي النهاية ليقاسي موت العار على الصليب، لم يرفض أن نلصق هذه الملاحظة بنسبه، أن يكون واحدًا من أجداده ابن رجل زان. لم تكن ثامار مدفوعة برغبة محرمة في اشتهاء حميها، لكنها حاولت استخدام وسيلة غير مشروعة للانتقام إزاء الخطأ الذي ارتكب في حقها، ويهوذا أراد أن يفسق فزنا مع كنته ظانًا أنها امرأة أخرى، لكن صلاح الله المتفرد والذي لا يقدر بثمن انتصر على خبث كليهما حتى ما تستطيع تلك البذرة المنحرفة أن تمسك في يديها يومًا ما «الصولجان الملكي[١٢]».

ما السبب وراء ذكر ابني ثامار في العدد الثالث؟ هل بغرض أن تكون الإشارة إلى تكوين ٣٨ أكثر وضوحًا؟ هل بغرض التدليل على أن الله يختار بحرية وبسيادة واحدًا من الاثنين؟ وهذه نظرية ثالثة نطرحها. كما الأمر في ذكر «يهوذا وإخوته»، فإن ثامار تشير إلى أن سلسلة النسب لا تتراجع عن التأكيد على شمولية تاريخ إسرائيل: أن نسب يسوع لا يغفل الفروع الموازية.

- **عدد ٥أ: راحاب**

توصف راحاب دائمًا بزانية أريحا (يش ٢، ٦). إلا أن هناك ثلاثة أسئلة تطرح

---

12. J. CALVIN, "Sur l'harmonie évangélique:, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome, I, Paris, Meyrueis, 1854, pp. 52-53.

نفسها. ١) طريقة كتابة الاسم راحاب، وهي تهجية غير تقليدية، بدلاً من راآب Raab (في السبعينية وبعض مخطوطات المؤرخ اليهودي فلافيوس يوسيفوس تُكتب راخاب/ راكاب Rachabe). ٢) مسألة تاريخية: تاريخ العهد القديم يفصل بين راحاب وسلمون بنحو مائتي سنة!!. ٣) غياب الدليل في التقليد اليهودي على وجود رابطة بين راحاب وسلمون وبالتالي مع بوعز. ففي التلمود تُذكر راحاب على أنها زوجة ليشوع. هل وجود راحاب هو نتاج لتخيل متى أم أن هنالك راحاب أخرى؟

فيما يختص بالنقطة الأولى، فإننا نلاحظ دائمًا أن طريقة كتابة الأسماء في سلسلة النسب بحسب متى بها في الغالب اختلافات طفيفة عن السبعينية. أما النقطة الثانية فيعترض عليها بعض المفسرين[١٣] الذين يقترحون تفسيرًا آخر: سلسلة نسب أجداد داود، بداية من يهوذا، لا تحمل كثيرًا من الأجيال بحيث تملأ المرحلة التي ينبغي تغطيتها. في واقع الأمر، إذا ما حسبنا المسألة نزولاً، منذ داود، فإن سلمون والد بوعز يكون قد عاش متأخرًا جدًا عن راحاب. أما إذا حسبنا الأمر بحسب نسبة سلمون لأبيه نحشون (الذي كان نسيبًا لهرون بحسب خر ٦: ٢٣)، فإن سلمون يكون بالتالي معاصرًا للجيل الذي دخل إلى كنعان: قد يكون إذن زوجًا لراحاب. وبالنسبة للنقطة الأخيرة، فيبدو أن متى لم يختلق العلاقة بين سلمون وراحاب. فقد كانت الدراسات حول سلاسل النسب معروفة في اليهودية (في قمران على سبيل المثال) وكثير منها فُقد. كما أننا نستند إلى تفسير مدراشي لـ ١ أخبار ٢: ٥٤، ٥٥ حيث يرى البعض شبهًا بين «ركاب» و «راحاب». وهكذا فإن «بيت أبي

13. Ainsi R.BAUCKHAM, "Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage", *NT* 37 (1995), pp. 313-329,cf. p.322.

ركاب» ينتسب إلى سلمون وكذلك علينا أن نذكر أن التقليد اليهودي يربط أحيانًا بين راعوث وراحاب(١٤).

إذا لم تكن راحاب هي زانية أريحا(١٥)، فهي غير معروفة في التقاليد اليهودي: ويكون السؤال: لماذا ظلت هذه المرأة غير معروفة بعكس بقية النساء في سلسلة النسب، وما هو سبب وجودها في السلسلة؟ يمكن الإشارة هنا إلى أنه، بداية من زربابل، فإن غالبية الأسماء المذكورة معروفة بالتأكيد كأسماء متداولة، لكنها تشير إلى شخصيات مجهولة تمامًا. والوجود النسائي هنا قد يشير أن هنالك نساء غير معروفات ينتمين كذلك لسلسلة نسب يسوع. وبهذا المعنى تكون هناك علاقة ممكنة مع مريم، الشخصية التي كانت مجهولة تمامًا في قلب سلسلة نسب تحوي الكثير من الشخصيات. إلا أنه، ضد هذه النظرية، تبقى الإمكانية قوية أن اسم راحاب يشير مباشرة إلى زانية أريحا.

فإذا كان الأمر يتعلق براحاب التي نعرفها، وهو الرأي الأرجح، تجدر الإشارة إلى النقاط التالية: العهد الجديد (يع ٢: ٢٥؛ عب ١١: ٣١) تقدمها في صورة الشخصية المخلصة لله، متبعة في ذلك تقاليد ربية: (كتاب الـ Mekhilta يقول: سوف يجعلونها إنسانة متهودة، كتاب الـ Sifre يقول : ثمانية من الكهنة ومثلهم

14. L.L.LYKE, "What Does Ruth Have to Do with Rahab? Midrash *Ruth Rabbah* and the Mtthean Genealogy of Jesus", dans C.A. EVANS- J.A.SANDERS, *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*, Sheffield, Academic Press, 1998, pp. 262-284.

15. Opinion défendue par J.D. QUINN, "Is *RACHAB* in Mt 1,5 Rahab of Jéricho?", *Biblica* 62 (1981), pp. 225-228; réponse de R.E. BROWN, "Rachab in Matt 1.5 probably is Rahab of Jericho", *Biblica* 63 (1982), pp. 79-80.

من الأنبياء يكونون من نسلها، كتاب الـ Berakot يقول: إنها نموذج للإيمان[١٦]. انظر كذلك فلافيوس يوسيفوس [تاريخ اليهود، مجلد٢]). من المثير أن نستنتج أن تطعيم راحاب في التقليد الربي يتحقق من خلال تبنيها لإيمان إسرائيل (يظهر ذلك منذ يش ٦: ٢٥) ومن خلال نسلها (لقد قدمت للعالم كهنة وأنبياء). إذن فشخصية راحاب لقيت معاملة إيجابية جدًا في التقاليد اليهودية والمسيحية فالربيون يمتدحون جمالها ويعتبرونها متهودة ونبية. أما العلاقة مع مريم فواضح أن تطبيقها صعب. يخبرنا التقليد عن راحاب أن الروح القدس سوف يبقى عليها، فهل من خلال هذا الجانب نجد مثل هذه العلاقة؟ أم من خلال السمعة الصارخة التي ينطوي عليها وضعها كزانية والتي يمكنها أن تذكرنا بالسمعة التي حامت حول مريم في الجدال اليهودي ضد المسيحية؟

عدد ٥ب : راعوث

راعوث الموآبية كانت غريبة وأقنعت بوعز بالزواج منها. ويرى التقليد الكتابي فيها نموذجًا للمرأة المتهودة (راعوث ٢: ١٢ يشير إلى التحول لليهودية). كما أن سلسلة النسب في نهاية سفر راعوث يجعل منها جدة لداود. وفي نفس المعنى يذكرنا مدرش التكوين الربي أن الملك المسيا يأتي من نسل راعوث الموآبية[١٧]. وأخيرًا يشير كتاب الآثار الكتابية أن «راعوث قد اختارت لنفسها طرق القدير وسارت فيها».

16. Cités par F. VOUGA, *L'épître de Saint Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 90, note 128; *cf.* également H.L. STRACK - p. BIHERBECK, *kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I, Munich, Beck, 1924, pp, pp. 20-33.

17. D'aprés ch. PERROT, *Les récits de l'enfance de Jésus. Matthieu 1-2- Luc 1-2*, p.20.

عدد ٦ : إمرأة أوريا

المرأة الرابعة المذكورة هي «إمرأة أوريا»، بثشبع (انظر ٢ صم ١١: ٢٦؛ ١٢: ١٠، ١٥؛ ١أخ ٣: ٥ وبالنسبة لأوريا «الحثي» ٢ صم ١٢: ٩)[١٨]. في مسألة قتل أوريا الحثي (٢صم ١١، ١٢) لا تبدو متهمة، بل أداة للجريمة. فداود هو الذي يحمل المسئولية كاملة (وهذا ما يشير إليه بطريقته مزمور ٥١ ووثيقة دمشق ٥: ٥، ٦). وعلى العكس، ففي ١ملوك ١، ٢ تقوم بثشبع بدور حاسم في تاريخ إسرائيل (بعد إنجابها لسليمان): فبموافقة ناثان ومباركته قادت داود إلى الالتزام بوعده بالاعتراف بسليمان كوريث لملكة إسرائيل. هذه المرأة التي تزوجت رجلًا غريبًا إندمجت بطريقة غير شرعية في شعب إسرائيل وتنتمي لنسل داود الملكي. لماذا الحديث عن بثشبع دون ذكر لاسمها بل بالإشارة لعلاقتها بأوريا؟ هل للتركيز على أصلها الأممي؟ لكن الأممي هو أوريا وليست بثشبع. هل لتذكيرنا بخطية داود وتشوه النسل؟ نحن نفضل الرأي الأخير في نطاق ما يخبرنا به التقليد اليهودي عندما يتعلق الأمر بخطية داود (٢صم ١١: ٣؛ كتاب سليمان ١: ١؛ تاريخ اليهود ٧: ١٣١، ١٥٣، ١٥٤، ٣٩١...) وفيما يتعلق الأمر بعبارة «التي لأوريا»، نذكر هنا كذلك تفسيرًا لكالفن نختم به. عند حديثه عن «تلك الوصمة البشعة في بداية حكم داود» يضيف المصلح قائلًا: لقد أراد الله بذلك أن يعلن بوضوح أن أمر توطيد هذا الملك لا يتعلق بأية استحقاقات بشرية[١٩].

---

18. Sur Bethsabée dans la tradition juive, M.PETT, "Bethsabée dans la tradition juive jusqu'aux Talmudim", *Judaica* 47 (1991), pp. 209-223.

19. J.CALVIN, "Sur l'harmonie évangélique", p. 53.

كيف يمكن شرح وجود هؤلاء النساء في سلسلة النسب؟ يعود متى هنا إلى التقليد الربي الذي يحتفي بهؤلاء الأمهات الأوليات لإسرائيل. تختلف التقاليد حول هويتهن. فقد تكون الإشارة أحيانًا لسارة أو رفقة أو راحيل وليئة أو حواء وساره ورفقة وليئة أو كذلك، لدى فيلون، يتعلق الأمر بساره ورفقة وليئة وصفورة. نرى هنا وجود ثالوث دائم: سارة ورفقة وليئة. لو أن متى تبنى هذا التقليد لَغَيَّر الأسماء بكاملها وأضاف لها اسمًا خامسًا، هو ذلك الذي يخص مريم.

• عدد ١٦: مريم

ما مغزى وجود هذه الأسماء الأربعة وما علاقتها بمريم؟ من جهة مريم، ينبغي ببساطة رصد الأزمة الشديدة التي صاحبت ولادتها ليسوع. ويؤكد هذه الأزمة موقف يوسف البار الذي رفض أن يشهرها (١: ١٩): فقط أولئك الذين يستطيعون قراءة الأحداث يرون في هذا الموقف، ليس وضعًا خاطئًا، بل تدخل الله الحاسم في تاريخ شعبه والعالم. فالاتصال غير الشرعي بين ثامار ويهوذا، والذي مثل تهديدًا لثامار، ألقى بظلاله على تاريخ مريم، التي واجهت خطر اتهامها بعدم الاستقامة. وكما ولدت راعوث واحدًا من أجداد المسيا، فإن مريم ولدت يسوع في ظل ظروف غير عادية. تذكرنا راحاب وامرأة أوريا هما أيضًا بعدم انتظام سلسلة النسب الداودي والطرق الشائكة فيها. وربما نرى أيضًا إشارة غير مباشرة لسمعة مريم التي تعرضت للتشويه: فعلى غرار راحاب، ألم يكن ممكنًا اتهامها بتلويث شرفها؟ ويمكننا التعبير عن هذا الأمر فنقول: «سواء نعتناها بالفضح أم لا، فإن النماذج السابقة لمريم توضح أن الله قادر على هزيمة كل العوائق سواء كانت أخلاقية أو

بيولوچية، عندما يتعلق الأمر بتحقيق القصد الذي يُفضي إلى المسيا»[٢٠]. والاحتمال هو أن متى قد أراد التأكيد على هذه النقطة بأكثر تشديد. ولأجل ذلك فقد أعاد إحياء عادة يهودية (الاحتفاء بأمهات إسرائيل) مع تراجعه عن ذكر أسماء أخرى. هذه الأسماء كانت قطعًا معروفة في يهودية عصره، لكنها عندما وُضعت معًا، فقد أشارت إلى ظروف خاصة وشائكة، بحسب النظرة الإنسانية، أحاطت بميلاد الرب يسوع.

• عدد ١٧

عرض البشير سلسلة نسب المسيح في شكل ثلاث قوائم يحتوي كل منها على أربعة عشر جيلاً. إلا أن هناك مشكلة تظهر على السطح: فليس هناك سوى واحد وأربعين جيلاً، بمعنى أن هناك فقط ثلاثة عشر جيلاً منذ السبي إلى يسوع. وهنا يكون الافتراض إما أن هناك خطأ في الحسابات[٢١] عند متى عن طريق أنه أحصى داود مرتين عمدًا على أساس أن القائمة الأولى تنتهي عنده والقائمة الثانية تبدأ به (ع ٦ ب– ١١) (انظر كذلك عدد ١٧ : «من إبرهيم إلى داود أربعة عشر جيلاً. ومن داود إلى سبي بابل أربعة عشر جيلاً». هذه النظرية ضعيفة لأنها تجعل القائمة الثانية تضم خمسة عشر جيلاً والثالثة ثلاثة عشر.

20. S.legasse, "Les généalogies de Jéus", art cit., p. 449.

21. C'est l'opinion de W.D. Davies-D.C. ALLISON, *Mattew*, vol. I,p. 186, qui signalent que des erreurs de ce genre existent dans les généalogies de l'époque (I Ch 3,22 et autres références chez Davies - Allison).

إحصاء الأجيال في سلسلة النسب بحسب إنجيل متى

إبْراهِيمُ (١) وَلَدَ إِسْحاقَ. وَإِسْحاقُ (٢) وَلَدَ يَعْقُوبَ. وَيَعْقُوبُ (٣) وَلَدَ يَهُوذَا وَإِخْوَتَهُ. وَيَهُوذَا (٤) وَلَدَ فَارِصَ وَزَارَحَ مِنْ ثَامَارَ. وَفَارِصُ (٥) وَلَدَ حَصْرُونَ. وَحَصْرُونُ (٦) وَلَدَ أَرَامَ. وَأَرَامُ (٧) وَلَدَ عَمِّينَادَابَ. وَعَمِّينَادَابُ (٨) وَلَدَ نَحْشُونَ. وَنَحْشُونُ (٩) وَلَدَ سَلْمُونَ. وَسَلْمُونُ (١٠) وَلَدَ بُوعَزَ مِنْ رَاحَابَ. وَبُوعَزُ (١١) وَلَدَ عُوبِيدَ مِنْ رَاعُوثَ. وَعُوبِيد (١٢) وَلَدَ يَسَّى. وَيَسَّى (١٣) وَلَدَ دَاوُدَ الْمَلِكَ (١٤).

وَدَاوُدُ الْمَلِكُ وَلَدَ سُلَيْمَانَ (١) مِنَ الَّتِي لأُورِيَّا. وَسُلَيْمَانُ وَلَدَ رَحَبْعَامَ (٢). وَرَحَبْعَامُ وَلَدَ أَبِيَّا (٣). وَأَبِيَّا وَلَدَ آسَا (٤). وَآسَا وَلَدَ يَهُوشَافَاطَ (٥). وَيَهُوشَافَاطُ وَلَدَ يُورَامَ (٦). وَيُورَامُ وَلَدَ عُزِّيَّا (٧). وَعُزِّيَّا وَلَدَ يُوثَامَ (٨). وَيُوثَامُ وَلَدَ أَحَازَ (٩). وَأَحَازُ وَلَدَ حَزَقِيَّا (١٠). وَحَزَقِيَّا وَلَدَ مَنَسَّى (١١). وَمَنَسَّى وَلَدَ آمُونَ (١٢). وَآمُونُ وَلَدَ يُوشِيَّا (١٣). وَيُوشِيَّا وَلَدَ يَكُنْيَا وَإِخْوَتَهُ عِنْدَ سَبْيِ بَابِلَ (١٤).

وَبَعْدَ سَبْيِ بَابِلَ يَكُنْيَا وَلَدَ شَأَلْتِئِيلَ (١). وَشَأَلْتِئِيلُ وَلَدَ زَرُبَّابِلَ (٢). وَزَرُبَّابِلُ وَلَدَ أَبِيهُودَ (٣). وَأَبِيهُودُ وَلَدَ أَلِيَاقِيمَ (٤). وَأَلِيَاقِيمُ وَلَدَ عَازُورَ (٥). وَعَازُورُ وَلَدَ صَادُوقَ (٦). وَصَادُوقُ وَلَدَ أَخِيمَ (٧). وَأَخِيمُ وَلَدَ أَلِيُودَ (٨). وَأَلِيُودُ وَلَدَ أَلِيعَازَرَ (٩). وَأَلِيعَازَرُ وَلَدَ مَتَّانَ (١٠). وَمَتَّانُ وَلَدَ يَعْقُوبَ (١١). وَيَعْقُوبُ وَلَدَ يُوسُفَ (١٢) رَجُلَ مَرْيَمَ الَّتِي وُلِدَ مِنْهَا يَسُوعُ الَّذِي يُدْعَى الْمَسِيحَ (١٣).

سلسلة النسب لا تضم اثنين وأربعين جيلاً، كما يذكر متى لكن واحدًا وأربعين فقط. هل هو خطأ في النسخ أم إغفال متعمد؟ لا يمكن حسم الأمر بسهولة. الأمر الوحيد المؤكد هو أن سلسلة النسب ينقصها جيل. ولكن أن يكون هنالك «نقص»، أن تدخل ذرة من الرمال إلى الآلة التي تعمل بكفاءة، فإن ذلك قد يحدث لكي يشير إلى

أنه من الصعب إدراك كل الأمور إدراكًا كاملاً. وقد يرغب المفسر، الذي هو أيضًا لاهوتي، أن يطرح نظرية لفهم الأمر فيقول: في هذا النقص في الأجيال، ألا توجد مسألة أخرى ينبغي الالتفات إليها؟ فالمقصود ليسوع هو أن يولد من شخص ما. ولكن من هو هذا الشخص؟ هل هو ابن يوسف، نجار مدينته، أم ابن للآب السماوي وبكر لكل من يجدون التحرير والتبني فيه؟ هذا هو بالحري السؤال الذي تنبض به سلسلة النسب. سيكون يسوع ابنًا ليوسف بالتأكيد. لكن يوسف، على غرار إبراهيم الذي قدم إسحق على جبل المريا (تك ٢٢)[٢٢]، سوف يسمح لهذا الابن بالتحرر من الوشائج العائلية، التي تكون دائمًا، بشكل من الأشكال، علاقات مقيدة (وهذه أيضًا واحدة من المعاني الهامة لعقيدة الميلاد العذراوي ليسوع المذكورة ضمنًا في عدد ١٦ والتي تتضح معالمها في الأعداد ١٨- ٢٥). وبهذا المعنى، فإن السلسلة التي يقترحها متى إنما تسعى لتشهد على بنوة الإنسان المسمى يسوع، وهي تسعى لتوضيح ما تعنيه هذه النبوة. ولكن، فميا يخص شخصية الإنسان الذي تسرد سلسلة النسب منبته المتميز، فإن هذه البنوة تخص كل قارئ للإنجيل: من حيث أنه هو أيضًا ابن الإنسان، أو من حيث أنه كان مدعوًا ليصير، من خلال يسوع، ابنًا للآب (متى ٥: ٤٥).

إن مغزى هذه القائمة المكونة من ثلاثية الأربعة عشر جيلاً يصعب شرحه بطريقة محددة. يمكننا أن نشير إلى البعد الرمزي لها: العدد أربعة عشرة واحد من مضاعفات الرقم ٧، والذي لا يحتاج بيان قوته الرمزية الكتابية، بالنسبة لبقية الأمور،

22. Devenir Pére, en effet, c'est permettre au fils de ne plus appartenir au pére. S'il est quelque chose à sacrifier au vértiable Dieu-père, ce n'est pas le fils, c'est la prétention paternelle à la propriété des fils (le bélier, totem qui prend la placc d'isaac dnas le récit de Gn 22).

فهناك عدد من الاقتراحات المقدمة لشرح مغزى هذه المعادلة (١٤ × ٣) في سلسلة النسب المتاوية[٢٣]. التفسير الأكثر انتشارًا والذي يحظى بقبول عدد لا بأس به من الشراح يقودنا إلى الطريقة العبرية في الربط بين الكلمات والأرقام[٢٤]. ترتكز هذه الطريقة على الأخذ في الاعتبار القيمة العددية للحروف الثابتة المكونة لاسم داود: د + و + د = ٤ + ٦ + ٤ = ١٤. السلسلة تحتوي على ثلاثية من أربعة عشرة جيلاً لأن اسم داود يتكون من ثلاثة حروف ثابتة تبلغ قيمتها العددية أربعة عشرة. وجاهة هذه النظرية تكمن، ليس فقط في احتماليتها التاريخية (كانت هذه الطريقة مستخدمة في تلك الحقبة)، ولكن أيضًا في أنها تطرح شرحًا يشتمل على مجموع المعطيات النصية. لازلنا نفترض أن متى، وهو يكتب باليونانية، يقدر القيمة العددية للحروف العبرية. وبالتالي نستطيع أن نتابع التفسير ونحن نُسلم بوجود إشارات عددية[٢٥]

23. Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew, vol. I*, pp. 161-165 qui discutent pas moins de huit hypothèses!

24. Hypothése défendue par P. BONNARD, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, p.15; W. D. DAVIES-D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. I, pp. 163-164. Rappelons que l'éciture hébraïque n'a pas la numérologie, c'est une technique d'interprétation juive des Écritures: un chiffre donné désigne un homme ou un object. Ce chiffre cet obtenu en additionnant la valeur numérique des lettres qui constituent le nom. C'était une pratique courante à l'époque et chére aux anciens, qui l'autilisaient souvent. Mais, pour nous, la clé en a été très souvent perdue et il est difficile de la retrouver. Il faut retenir que les chiffres dans la Bible représentent souvent bien autre chose que leur valeur numérique, ces notions d'un tout autre ordre échappant au lecteur d'aujourd'hui.

25. Procédé qi consiste à interpréter chaque lettre d'un mot comme l'abréviation d'une phrase ou d'un mot entier (principe du sigle ou de l'acronyme).

في العدد الأول: فالحروف العبرية الثلاثة التي تكون اسم آدم تُعْتَبَر الحروف الأولى لثلاثة أسماء جديدة:

أ ⟵ إبراهيم

د ⟵ داود

م ⟵ مسيا (المسيح)

وكل واحد من هذه الأسماء يعتبر الاسم الرئيسي في كل من قوائم الأربعة عشر[٢٦] جيلاً الثلاثة. نظرية أخرى أقل تأثيرًا لكنها ممكنة تقول إنه بالنسبة للقائمة الأولى من الأسماء، يتبع متى تمامًا ما ورد في راعوث ٤: ١٨ - ٢٢ (فيما عدا الاختلاف في طريقة كتابة بعض الأسماء وإضافته لاسمي راحاب وراعوث). وقد أضاف متى لهذه الأسماء العشرة الأربعة الأسماء الناقصة وهي إبراهيم وإسحق ويعقوب ويهوذا (بالإضافة إلى ثامار)، وذلك لأن هدفه كان أن يصل بسلسلة نسب المسيح إلى إبراهيم. وهكذا حصل على أربعة عشرة من أسماء الذكور، وهو رقم رمزي ويناسب جدًا هدفه اللاهوتي (يسوع كمحقق للوعود الإلهية). وكرر متى هذا العدد في بقية سلسلة النسب (خاصة مع حذفه لبعض الأسماء في الجزء الثاني من القائمة والتي يعتمد فيها على ما جاء في ١ أخبار ٣: ١٠- ١٦)[٢٧]. تمتاز هذه النظرية بأنها التزمت بالعدد أربعة عشرة في القائمة الثلاثية، والتي يدعو متى كل قارئ للكلمة الالتزام بها (ع ١٧)، وذلك دون تحميل النص معان لا يحتملها: فهذه

26. J.CHOPINEAU, "Un notarikon en Matthieu 1,1", *ETR* 53 (1978), pp. 269-270.

27. Hypothèse proposée par X. LÉON-DUFOUR, "Livre de la enèse de Jésus-Christ", art. cit.,pp.57-58.

القوائم الثلاثة تشهد تمامًا بأن ما يوصف هنا ليس محض صدفة لكنه يمثل الإرادة العليا لإله إسرائيل الذي يقود الزمان إلى ملء تحقيقه. وهكذا، فإن متى يوضح لنا في نهاية سلسلة النسب ما هو مفتاح تفسيرها بحسب قراءته وتفسيره هو لها: إنها تمثل ملء الزمان. ففي شخص ذاك الذي نطلق عليه المسيح، يكمن رجاء إسرائيل، وبذلك يتمم الله تاريخ شعبه. فانتظام حلقات التناسل في قوائم ثلاثة من أربعة عشرة جيل يوضح أن ملء الزمان قد وصل إلى منتهاه في المسيح.

• الخلاصة

نحن الآن قادرون على إجابة الأسئلة التي طرحناها سابقًا بعد أن استرجعنا المعنى الذي كانت تمثله سلاسل النسب في يهودية ما بعد السبي:

– **سلسلة النسب في متى:** هل دورها هو وضع يسوع في قلب شبكة من العلاقات الأبوية أم في داخل التاريخ من خلال تنسيق ترتيب زمني للماضي من حوله؟ النظريتان لا تتعارضان. فمتى لا يبغي فقط بيان النسل الداودي، لكن أيضًا المكانة الخاصة التي يشغلها يسوع في تاريخ إسرائيل الذي يقوده الله، من خلاله، إلى صورته النهائية.

– هل دور سلسلة النسب هو بيان نقاء النسب الهام لممارسة وظيفة أم أن دورها هو خلق أو التأكيد على الشرعية الفردية؟ النظرتان هنا موجودتان ولكن بطريقة متعارضة: فمن جهة يبدو أن متى يجتهد في الإشارة إلى أن «نقاء» يسوع إنما هو من طبيعة تختلف عن كل فهم تقليدي: فرحمة الله تتخذ طرقًا غريبة. ومن جهة أخرى، يتغير الأساس الذي عليه تبنى شرعية يسوع الفردية: فلا ريب أن يسوع يمتلك شرعية النسب الداودي، لكنه يمتلك شرعيته من «مصدر آخر».

– أخيرًا، سلسلة النسب الجديدة هذه، هل هي تمثل نموذجًا للتدفق النسبوي والذي يدعم نصًا بعينه حيث يلعب دورًا معينًا في داخل هذا النص الذي يفتتحه، ليس فقط من خلال المحتوى والشكل اللذين تم تخصيصهما له، ولكن أيضًا من خلال زرعه داخل النسيج الروائي الذي إليه ينتمي؟ وهنا الإجابة واضحة بالإيجاب. لكن ما هو هذا النص؟ هنالك ثلاث ملاحظات بهذا الشأن:

١– لقد أشرنا أن العدد الأول يوضح أن الرب يسوع، مسيح المسيحيين، كان ابنًا لإسرائيل، في سياق تحقيق النبوات. وكل سلسلة النسب تؤكد هذه النظرية. ففي حقيقة الأمر، هذه السلسلة تعود بجذورها، في تقليد إسرائيل، إلى أكثر الأمور مغزى (الآباء البطاركة) وأكثرها أهمية (سلسلة داود الملكية) وأكثرها شيوعًا (رجال أكثرهم غير معروف، لكنهم ذرية أصيلة لإبراهيم وداود). وتتكون في مبناها من حقب تضم أربعة عشر جيلاً، ويأتي يسوع في نهاية الحقبة الثالثة منها. وهذا كله ليس محض صدفة لكنه يشير بالأحرى إلى التدخل الإلهي الحاسم في هذا التاريخ: يجب أن يُدرك يسوع في إطار كونه الشخص الذي فيه يجد إسرائيل تحقيقًا لكل ما يرجوه.

٢– لكن سلسلة النسب لا تكتفي فقط بإبراز العدد الأول، لكنها تذهب إلى أبعد من ذلك من خلال إشارتها لبيان كيف أن يسوع هو التحرك الاسخاتولوچي (الأخروي) لله من جهة إسرائيل والعالم. فالعدد ١٦ يوضح بقوة أن نسب يسوع نفسه إنما هو إلهي: فمن الجدير هنا ملاحظة الفرق الذي يبرزه متى بين جميع الأجيال منذ إبراهيم حتى يعقوب، أبي يوسف ويوسف نفسه: فنحن ننتقل من الأب الوالد إلى الأم التي منها وُلد يسوع. بالإضافة إلى ذلك، في حين أن سلاسل

النسب الخاصة بالأفراد أو العائلات في سفر التكوين تعتبر سلاسل تنازلية (انظر كذلك سفر العدد ٣: ١؛ راعوث ٤: ١٧؛ ١أخبار ١: ٢٩...)، فإن تلك الخاصة بيسوع تصاعدية. ويمكن شرح سبب ذلك بالرغبة في إثبات شرعية يسوع في نسبته لإسرائيل، وبالأخص لداود. ولا يختلف الأمر عند فلافيوس يوسيفوس الذي يبدأ سيرته الذاتية باستعراض أجداده المتعاقبين بهدف إثبات أصوله الملكية ويختم هذا الجزء بقوله: «هذه إذن سلسلة نسب عائلتنا». إلا أن كون متى يبدأ سلسلة يسوع بافتتاحية تعود بنا إلى تكوين ٢: ٤ و ٥: ١ ربما يدعونا لأن نفسر لاهوتيًا التباين بين سلاسل النسب في سفر التكوين وسلسلة النسب في متى ١: ١- ١٧. بالنسبة للبشير فإن الأهمية لا تكمن في أصل السلسلة (هنا إبراهيم)، ولكن في ذروتها (يسوع). من وجهة نظر تاريخ إسرائيل الذي يتخذه متى نقطة انطلاق، فإن الشعب يرى في يسوع تحقيقًا للوعود التي أعطيت لإبراهيم والتي تتابعت في الانتظار المسياني المرتبط بالملك داود. إذا ما أضفنا كذلك أن سلسلة النسب الوحيدة التصاعدية في تكوين هي تلك الخاصة بالأرض والسماوات (تك ٢: ٤)، فإننا إذن نسرد أصول عمل الله الخالق، ويمكننا بفطنة أن ندرك أن التفسير اللاهوتي الذي نفترضه إنما هو خاص بالبشير متى: مثل الأرض والسموات، يعود يسوع بأصوله إلى الله، وهذا ما سوف تشير إليه سلسلة النسب في عدد ١٦ وما سوف يؤكد عليه النص التالي (١٨ – ٢٥).

٣- مجمل الأمر إذًا أن متى يبني سلسلة نسب منطلقًا من تقاليد كتابية في الأساس (فيما عدا القائمة الثالثة التي ربما تعود إلى تقاليد تداولها المجتمع المتاوي). وقد سرد متى هذه التقاليد بحرية تامة مع إعطائها معنى لاهوتي. وكان

الهدف من وراء ذلك ثنائيًا. من جهة توطيد شرعية يسوع سواء في شعب إسرائيل أو في الخط الملكي (سلالة داود من خلال الفرع الملكي بخلاف لوقا): فمتى هنا يشير إلى الاستمرارية الجوهرية الموجودة بين يسوع والتاريخ السابق له. ومن جهة أخرى، بيان الفرادة، أو بالاختصار جدة هذه الشرعية والتي تم التعامل معها، أو بمعنى أدق إعادة تعريفها بطريقتين: من خلال وجود قائمة متميزة تضم خمس نساء، وهي علامة لنعمة الله التي تبرر من لا يستحق ولا تسلك في طرق البشر المعتادة، وكذلك من خلال كون ميلاد يسوع المضاد لكل القوانين، إنما هو ثمرة لعمل الله الخالق. متى يشير هنا إلى الانقطاع (خاصة في ع ١٦ بالنسبة للأعداد من ٢- ١٥) بين يسوع والتاريخ السابق له.

في نفس الوقت الذي فيه تؤصل سلسلة النسب المتاوية لقب ابن داود الذي ينطبق على يسوع، يبدو أنها من جهة أخرى تعترض عليه في خلال بيان نقائص من تضمهم هذه القائمة. الجدة في الاستمرارية: هذا هو التعبير الذي قد يلخص هذه السلسلة. هي جدة بطبيعة الحال لم تكن خافية على الله، لكن معناها هو تحقيق أمر قديم: فالله لا يتغير أبدًا. معنى ذلك أن هذه السلسلة إنما هي فهم جديد لتاريخه الذي يعيشه إسرائيل. فيجب على الشعب إعادة قراءة ماضيه كيما يفهم عمل إله الآباء بطريقة جديدة. يطرح متى هنا التفسير المقبول لتاريخ شعب إسرائيل، فهو تاريخ يجد تحقيقه في عمل الله الأخروي في المسيح.

الفصل الثالث

الجزء الثاني من النص الكتابي:

قصة ميلاد الرب يسوع (١: ١٨- ٢٥)[1]

النص:

«أَمَّا وِلاَدَةُ يَسُوعَ الْمَسِيحِ فَكَانَتْ هَكَذَا: لَمَّا كَانَتْ مَرْيَمُ أُمُّهُ مَخْطُوبَةً لِيُوسُفَ قَبْلَ أَنْ يَجْتَمِعَا وُجِدَتْ حُبْلَى مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ. فَيُوسُفُ رَجُلُهَا إِذْ كَانَ بَارًّا وَلَمْ يَشَأْ أَنْ يُشْهِرَهَا أَرَادَ تَخْلِيَتَهَا سِرًّا. وَلَكِنْ فِيمَا هُوَ مُتَفَكِّرٌ فِي هَذِهِ الأُمُورِ إِذَا مَلاَكُ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ لَهُ فِي حُلْمٍ قَائِلاً: «يَا يُوسُفُ ابْنَ دَاوُدَ لاَ تَخَفْ أَنْ تَأْخُذَ مَرْيَمَ امْرَأَتَكَ لأَنَّ الَّذِي حُبِلَ بِهِ فِيهَا هُوَ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ. فَسَتَلِدُ ابْنًا وَتَدْعُو اسْمَهُ يَسُوعَ لأَنَّهُ يُخَلِّصُ شَعْبَهُ مِنْ خَطَايَاهُمْ». وَهَذَا كُلُّهُ كَانَ لِكَيْ يَتِمَّ مَا قِيلَ مِنَ الرَّبِّ بِالنَّبِيِّ: «هُوَذَا الْعَذْرَاءُ تَحْبَلُ

1. Bibliorgraphie: en plus des références déjà mentionnées à la note 16, ajouter: X. LEONDUFOUR, "L'annonce à Joseph", *Études d'Évagile*, Paris, Seuil, 1975, pp. 69-81; D.D. Kupp, *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel*, Gambridge, University Press, 1996; J. NOLLAND, "No Son-of-God Christology in Matthew 1.18-25", JSNT 62 (1996), pp. 3-12; S.LÉGASSE, "Joseph puvait-il répudier Marie "ensecret"?, *BLE* 99(1998), pp. 369-372.

وَتَلِدُ ابْنًا وَيَدْعُونَ اسْمَهُ عِمَّانُوئِيلَ» (الَّذِي تَفْسِيرُهُ: اَللّٰهُ مَعَنَا).

فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ يُوسُفُ مِنَ النَّوْمِ فَعَلَ كَمَا أَمَرَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ وَأَخَذَ امْرَأَتَهُ، وَلَمْ يَعْرِفْهَا حَتَّى وَلَدَتِ ابْنَهَا الْبِكْرَ. وَدَعَا اسْمَهُ يَسُوعَ» متى ١: ١٨– ٢٥.

• تفسير النص

• العدد ١٨

العبارة التي يبدأ بها عدد ١٨ «أما و لادة يسوع المسيح فكانت هكذا» تمثل الرابطة مع سلسلة النسب (إعادة استخدام مصطلح genceseos «ميلاد» الذي ورد في عدد ١)، كما أنها تمثل مقدمة للأعداد من ١٨ب – ٢٥. كان الهدف من سلسلة النسب هو تعريفنا بهوية يسوع، المسيح: إنه من نسل إبراهيم والسلالة الداودية (ع ١)، إلا أنه ولد من مريم وليس من يوسف (ع ١٦) وأن ولادته إنما كانت تمثل ملء الزمان (ع ١٧). أما في الأعداد ١٨ – ٢٥ فالأمر يتعلق بالكيفية والسبب اللذين وراء هذا الأصل الذي تعرفنا عليه. لهذا، فالوجود الفاعل لإله إسرائيل، الخفي حتى الآن رغم وضوحه بالنسبة للمستمع للإنجيل، سوف يستعلن في كل ملئه.

ولكي نفهم نية الكاتب، علينا تفسيرها في إطار الأعراف اليهودية في ذلك العصر. «فالخطبات التي كانت تعقد بغرض إتمام الزواج كانت تتم في سن مبكرة جدًا (اثنتا عشرة سنة ونصف بالنسبة للفتاة). وهكذا، فرغم أن الفتاة المخطوبة تظل في بيت والديها، فإنها كانت تعتبر مرتبطة بخطيبها وخاضعة لسلطته. وإذا مات خطيبها فإنها تحسب أرملة، وإذا خانته تكون زانية. ويتم فسخ العقد بحسب الاشتراطات المنظمة للطلاق لكن لم يكن مسموحًا بالمعاشرة الجنسية ولا يصبح

الفتى والفتاة زوجين إلا بعد مرور عام من توقيع عقد الزواج، عندما تنتقل الزوجة للإقامة في منزل زوجها»[٢].

وهكذا يتضح للذين يسمعون قصة الإنجيل النهاية المدهشة لسلسلة النسب: لقد حدث مع مريم أمر غير مألوف. فأمومتها لا تخضع للمجرى العادي للأمور: فهي نتيجة لتدخل إلهي. هكذا إذن يجب أن نفهم الإشارة الثنائية من الروح القدس. «عندما أعلن متى دور النسمة الإلهية في ولادة يسوع، فإنه أراد أن يقول إن ولادة يسوع المعجزية إنما كانت عمل الله نفسه. أما مسألة التفاصيل فلم تكن مطروحة أصلاً»[٣].

• العدد ١٩

يقدم لنا البشير يوسف كرجل «بار». كيف لنا أن نفهم «بر» يوسف؟ هنالك ثلاثة تفسيرات تطرح نفسها:

١- كان يوسف يعرف أسباب حبل مريم ولم يشأ أن يأخذ مكانًا ليس له معرضًا نفسه بذلك لمخاطرة تعطيل خطة الله.

٢- كلمة «بار» تعني أن يوسف كان رجلاً صالحًا، وأنه، إذ ساورته الشكوك حول مريم، لم يُرد أن ينتشر الخبر رغبة في حمايتها.

٣- كان يوسف بارًا بحسب فهم العهد القديم للمصطلح. فإذ واجه يوسف موقفًا كان من حقه أن يعتبره كسرًا للشريعة (عدم الإخلاص الزوجي، انظر متى ١: ١٨، ١٩)،

2. S. LÉGASSE, "Joseph pouvait-il répudier Marie "en secret"?, art. cit., p. 370.

3. M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchense, 1978, p. 144.

فقد تصرف باستقامة (فهو لا يهادن الخطية وبالتالي كان عليه ترك خطيته)[4]، ولكن دون إذلالها (لقد تصرف بحسب الرحمة).

يجب إغفال النظرية الأولى وذلك بسبب ترابط النص نفسه: فيوسف لم يعرف حبل مريم إلا في عدد ٢٠ «بواسطة الروح القدس». أما بالنسبة للنظريتين الثانية والثالثة، فالأخيرة هي الأكثر تماشيًا مع جذور متى اليهودية: فالمراد توضيحه هنا ليس شخصية يوسف المضحية، لكن بالحري إخلاصه لإله إسرائيل وشريعته. بيد أن الأمر الذي تندر ملاحظته هو أن اتجاه يوسف «البار» يمثل، في مجرى السرد المنطقي، عائقًا في طريق إتمام مشيئة الله. فالحاجة إلى أمر أكبر من بر يوسف لكيما يتحول ذلك الأخير عن خطته الأساسية. عندما نترجمه إلى مصطلحات سردية، فإن الفعل الذي يفترضه بر يوسف (تطليق مريم) كان يمثل التعقيد الأول (أو العامل المشوش) في رؤية متى والذي ساعد على تذليله تدخل ملاك الرب.

جدير بالذكر أيضًا ظهور التعبير «سرًا»، والذي حمل تنبيرًا سلبيًا بعد ذلك بقليل في ٢: ٧، عندما دعا هيرودس المجوس «سرًا» (Lathra، وهو نفس المصطلح في الحالتين، وعلى العكس في ٦: ٤، ١٠ «أبوك الذي يرى في الخفاء» يستخدم متى الكلمة Krutos). تعبير «سرًا» قد يشير إلى عزم يوسف («قرر سرًا») أو، بحسب الرأي الأرجح، إلى الطلاق («تخليتها سرًا»). في واقع الأمر، على المستوى السردي، لا نرى أهمية للتأكيد على أن قرار يوسف قد اتُخذ سرًا. على العكس من ذلك، يمكننا

4. Die l'avis de D.C. ALLISON, "Divorce, Celibacy and Joseph (Matthew 1.18-25 and 19.1-12", *JSNT* 49 (1993), pp. 3.10, ce théme de l'adultére supposé de Marie explique la précision propre à Mt, en 19,9, sur le motif d'infidélité (*cf.*aussi 5,32). De même, l'insistance de Mattieu sur la préférence donnée à l'abstinence (*cf.* 19,10-12) serait une évocation implicite de 1,25.

أن نفهم دلالة التعليق «سرًا». فهو يجنب مريم تشنيعًا عامًا، كما أنه يلفت انتباه القارئ إلى مغزى وصف يوسف بأنه «بار».

عدد ٢٠

المصطلح الذي يستخدمه متى لسرد قرارات يوسف لا يستخدمه البشير إلا نادرًا، وعندما ذكر في مكان آخر في الإنجيل حمل تنبيرًا سلبيًا. ففي متى ٩: ٤، يتهم يسوع الكتبة بأنهم «يفكرون بالشر في قلوبهم» (انظر كذلك ١٢: ١٥). وأيًا كان تفسيرنا لهدف الكتمان (ع ١٩) ومغزى «أفكار» يوسف الداخلية (فالسامع لا يعرف مضمونها، إنما يعرف فقط أن يوسف شخص بار)، فإن توجه يوسف لم يكن متوافقًا مع الخطة الإلهية. لذا كان من المهم تدخل الملاك، وقد ظهر بالفعل في حلم. وهذا التعبير يختص به متى: مع يوسف (٢: ١٣، ١٩، ٢٢)، مع المجوس (٢: ١٢)، مع زوجة بيلاطس (٢٧: ١٩). في كل هذه المواقف كان الحلم مرتبطًا بطريقة مباشرة بمصير المسيح (مولده، إنقاذه في يدي هيرودس، ظروف مرتبطة بموته). وهنا يقيم متى مقابلة بين خطط يوسف البشرية (قرارات داخلية تؤدي إلى توقف الخطة الإلهية) من جهة، ومن جهة أخرى التدخل السامي من خلال الرؤية الإلهية والذي أوضح ليوسف ما قد أدركه المستمعون للإنجيل بالفعل.

عبارة «لا تخف» ليس لها نفس دلالة عبارة الملائكة للنساء أمام القبر (٢٨: ٥) أو كلمات يسوع للتلاميذ المذعورين (١٤: ٢٧؛ ١٧: ٧؛ ٢٨: ١٠) أمام التجلي الإلهي. فما يجب ألا يخافه يوسف هو أن يأخذ مريم زوجة. ولكن ما الخوف في ذلك؟ إنه الشك في عدم الإخلاص، أو التعدي على الشريعة (أمران أزالهما كلام الملاك) والسمعة السيئة التي يمكن أن تصيب مريم (والتي من المستحيل تجنبها).

• عدد ٢١

الصيغة التي يستخدمها الملاك في مخاطبة يوسف تستحضر الصيغ الكتابية المعتادة المستخدمة في إعلان مولد شخص ما (تك ١٦: ١١؛ ١٧: ١٩؛ إش ٧: ١٤).

إن كلمة «يسوع» هي الشكل اليوناني للكلمة العبرية Yeshua (يشوع) ومعناها «يهوه يخلص». الشعب هنا هو غاية الخلاص. في إنجيل متى تشير الكلمة إلى إسرائيل (انظر ٢: ٤، ٦؛ ٤: ١٦؛ ١٣: ١٥؛ ١٥: ٨؛ ٢١: ٢٣؛ ٢٦: ٣، ٤٧؛ ٢٧: ٢٥). سوف يخلص الشعب من خطاياه. أما كيف يخلص يسوع الشعب أو ما هي خطايا الشعب فإنها أمور لايحددها متى هنا. لكن الآية تتوقع الصورة المتواترة لدى متى، صورة يسوع الذي يغفر الخطايا (٩: ١٠، ١١، ١٣؛ ١١: ١٩). ففي قصة العشاء الأخير، سيعلن دم يسوع دمًا للعهد من أجل مغفرة الخطايا (٢٦: ٢٨). لدينا هنا صلة مع الإعلان الأول الذي يلقي ضوءًا على تاريخ يسوع: خلاص شعب إسرائيل. يسوع هذا الذي يظهر في سياق سلسلة نسب يمثل ذروتها، يبرز في مجيئه عمل الله الخلاصي. هذا العمل لم يكن شيئًا جديدًا تمامًا، فهو يمثل أيضًا، وبمعنى أدق، ذروة تحقيق الكتب.

• عددا ٢٢، ٢٣

نجد هنا أولى «اقتباسات التحقيق» في الإنجيل. ونعني بذلك الاقتباسات من العهد القديم التي بها يؤكد الكاتب أنه في يسوع يتحقق انتظار الأنبياء (١: ٢٢، ٢٣؛ ٢: ١٥؛ ٢: ١٧، ١٨ ؛ ٢: ٢٣؛ ٤: ١٤ – ١٦؛ ٨: ١٧ ؛ ١٢: ١٧ – ٢١؛ ١٣:

٣٥؛ ٢١: ٤، ٥؛ ٢٧: ٩، ١٠). هذه الاقتباسات جميعها تبدأ بصيغة متكررة «لكي يتم ما قيل...» (انظر كذلك ١٣: ١٤؛ ٢٦: ٥٤، ٥٦)[٥].

من المتحدث هنا: الملاك أم الراوي؟ هناك إشارتان تعطيان الانطباع بأننا هنا أمام تعليق من الراوي داخل القصة، حيث يفسر، لمنفعة القارىء، ما عايشته شخصية يوسف. في البداية نجد حقيقة أن كل اقتباسات التحقيق تبدو بوضوح كتعليقات من الكاتب. بالإضافة إلى أنه، في إنجيل متى، لا تستخدم الملائكة الكتابات المقدسة. لكنهم يكتفون بأن يعطوا أوامر الله وينقلون تعليماته.

إذا ما اعتبرنا أن الاقتباس تعليق من الراوي، فما تأثير ذلك على المستمعين؟ إن الاقتباس يمثل تفسيرًا للأحداث لفائدة المستمعين، الذين يعرفون أمورًا أكثر من شخصية الرواية الرئيسية (آنفًا، أخبر يوسف بحبل مريم مباشرة بعد أن عرفه القراء). بطريقة ما القراء لديهم دائمًا أسبقية على يوسف. لكن السبق هنا يخاطر بأن يكون أكثر تواليًا. ففي الواقع ما سوف يعلنه الاقتباس من إشعياء يفسر قطعًا ما عرفه يوسف من الملاك. لكن بين عددين ٢١ و٢٣ توجد تباينات تحمل الكثير من الدلالات.

قبل تناول مضمون الاقتباس، نورد ملاحظة أخرى على صيغته الاستهلالية. ما سبب ورود عبارة «من قبل الرب» والتي تمثل تكرارًا لصيغة المجهول «ما قيل بالنبي القائل»، والتي تشير بوضوح إلى الله كالمصدر الحقيقي للقول؟ نجد نفس الأمر في

5. Sur les citations d'accomplissement, voir la bibliographie rassemblée dans le dernier travail significatif publié sur la question, celui de. J.MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1999, pp. 13-34.

٢: ١٥ حيث تستهل الإشارة إلى الابن المدعو في مصر (١: ٢٣ تشير كذلك إلى «الابن»). ربما يتضح الأمر من خلال كريستولوچية ابن الله التي يظهرها متى في روايته عن الطفولة: فالابن، موضوع الحديث في الحالتين، هو ابن العلي.

إش ٧: ١٤ (النص العبري)	إش ٧: ١٤ (الترجمة السبعينية)	متى ١: ٢٣
ها العذراء تحبل وتلد ابنًا وتدعو اسمه عمانوئيل (هي)	ها إن الصبية تحمل فتلد ابنًا وتدعو (أنت) اسمه عمانوئيل	هوذا العذراء تحبل وتلد ابنًا ويدعون اسمه عمانوئيل، الذي تفسيره: الله معنا

الاقتباس مأخوذ من السبعينية والتي نلاحظ اختلافين عنها[٦]:

أولاً المقصود بقول الرب «معنا» (تكررت العبارة في إش ٨: ٨، ١٠). قبل أن يكون القصد هو مجرد ترجمة لمنفعة شعب لم يكن يعرف العبرية، فإننا يجب أن نرى فيه توكيدًا لاهوتيًا من قِبَل متى (تتكرر العبارة في نهاية الإنجيل: «ها أنا معكم كل الأيام إلى انقضاء الدهر». في يسوع المسيح، الله حاضر في العالم، وبخاصة معنا.

– الاختلاف الثاني مع نص السبعينية يكمن في الانتقال من الضمير «أنت» إلى «هم» في إشارة إلى أولئك الذين يجب أن يطلقوا اسم عمانوئيل. يمكننا أن

6. Par rapport au texte hébreu, le texte de la LXX (suivi par Matthieu) manifeste deux écarts: le passage de "Jeune fille" (almah) à vierge (*parthenos*) et le passage du présent ("est enceinte") au futur ("sera enceinte").

نفهم «هم» كضمير غير معرف. أو يمكننا أن نرى فيه أسلوبًا للتوقع (الزمن هنا في المستقبل) للإشارة إلى جماعة أولئك الذين سيعترفون بيسوع كعلامة الحضور الإلهي. وبالفعل يقول چون كالڤن في ذلك: «ولكن منذ أن أعلن هذا الاسم، يجب على كل المخلصين الاعتراف بأن الله قد تواصل معنا وحل بيننا في المسيح»[٧].

الاقتباس يضع في المشهد مسألتين غير محسوستين: الـ «هم» والـ «نحن». بالنسبة لعدد ٢٠، يصير التباين محسوسًا: الانتقال من «أنت» (تدعو اسمه) إلى هم (يدعون اسمه)، ومن «هو» (لأنه يخلص شعبه من خطاياهم) إلى «نحن» (الله معنا). الاقتباس إذن يفسر بشارة الملاك من خلال تغيير الهدف من مجيء يسوع والمستفيدين منه (من الخلاص لشعب إسرائيل الخاطئ إلى الوجود مع مجموعة غير محددة بعد). الاقتباس لا يفسر فقط تاريخ الرب يسوع في ضوء نبوة إشعياء (مع أنه، في التقليد اليهودي، لا تقرأ كلمات إش ٧: ١٤ قراءة مسيانية)، لكنه أيضًا يقدم سلسلة من المعاني[٨]. هذه السلسلة تحمل مستويين: مستوى كريستولوچي (من يسوع إلى عمانوئيل، هناك محتوى معين من المعاني يرتبط بشخصية يسوع ولا يرتبط كلية بسلسلة النسب أو بكلمات الملاك) ومستوى كنسي (من خلال التطلع خارج نطاق الرواية، إنها «نحن» التي لا ترتبط بالنص، والتي ستصير، بحسب مصطلح الإنجيل، «أنتم» الذين تمثلون جماعة الرب).

الميلاد العذراوي: الأصالة والمعاصرة[٩]

يشير متى إلى ميلاد يسوع على أنه تم «بالروح القدس» (ع ١٨، ٢٠) بواسطة عذراء

7. "Sur l'harmonie évangélique", p. 62.

8. J.MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, p.33. Les remarques de cet auteur ont inspiré notre commentaire de ce verset.

9. On ne peut que renvoyer ici aux pages de Ch. PERROT, *Les récits de l'enfance de Jésus. Matthieu 1-2- Luc 1-2,op.cit*, pp. 62-70.

(استخدام الكلمة Parthenos من نص السبعينية والتي تشير بوضوح إلى عذراء)، مما يشير إلى انتفاء تدخل يوسف (والذي تأكد في رواية متى، انظر ع ١٦، ١٨).

وحتى مع افتراض وجود، في خلفية رواية متى، صدى لجدلية يهودية مرتبطة بالأصل غير الشرعي ليسوع، يتخذ متى وضعية الدفاع ضدها[١٠] (وهي نقطة لا يمكن التحقق منها بأي حال من الأحوال)، فإن البشير يطور فكرة الميلاد العذراوي (والتي سيعبر عنها لوقا بوضوح في ١: ٢٦- ٣٨). وهنا يُطرح سؤالان: من أين استمد متى هذه الفكرة وما المعنى الذي أعطاه لها؟

من جهة السؤال الأول، يمكننا أن نذكر على وجه الخصوص أن «ميلاد المسيا بالروح الإلهي كان اتجاهًا متطورًا تأثر بإسهامات خارجية، من المسيانية اليهودية وكريستولوجية الكنيسة الأولى. فهو لا يمثل جسمًا غريبًا[١١]». ولا يمكن تجاهل تأثيرات الديانات الوثنية. فقد كان حوض البحر الأبيض المتوسط، في نهاية القرن الأول، مسرحًا لمعترك ثقافي وديني حقيقي. ولم تكن اليهودية أو المسيحية الناشئة، بأي حال من الأحوال، بمنأى عن تأثير التيارات الدينية الأخرى. وهكذا، فإن فكرة ميلاد طفل سماوي كانت ذائعة الانتشار في ذلك العصر: «في يوم الانقلاب الشتوي، استحوذ هليوس على السلطة وفي أيام حكمه شهدت الأرض مولد طفل ذكر وعصر جديد»[١٢]. وتوضح الترجومات المختلفة والأدبيات التي انتحلت اسم فيلو أن التقاليد

10. Ainsi, J.SCHABERG, *The illegitimacy of Jesus*, San Francisco, Harper and Row, 1987.

11. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 71 (cf. pp. 66-71); nos réflexions s'inspirent directement de cet excursus.

12. Text égyptien lié au culte du soleil et à la religion d'Isis, cité par F.BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 1-9*, p. 69, d'après le travail de E.NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religîsen Idee*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1924, p.22.

اليهودية لم تكن بمنأى عن هذا النوع من التأثير، إذ نجد فيها الأساطير التي تروي ميلاد إسحق أو موسى المعجزي. لدى فيلون، يظهر ميلاد إسحق على أنه ميلاد عذراوي، ودون شك تؤكد الترجمة السبعينية نفس النظرة في إشعياء ٧: ١٤. وفي كتابات قمران نقرأ عن ولادة بشر بواسطة ملائكة، وربما ولادة المسيا بواسطة تدخل إلهي. ينفي القول بأنه ليس من المهم البحث عن تأثير مباشر للديانات الوثنية على متى. فالبشير ينتمي إلى خط اليهودية - المسيحية الأولى الذي يفسر نبوات إشعياء مسيانيًا. وهو يعرض تفسيره على خلفية مسيانية يرى البعض أنها قد تأثرت بتأثيرات وثنية.

الإجابة على السؤال الثاني تنبع منطقيًا من الملاحظات السابقة: يبرز متى حقيقة الميلاد العذراوي ليقول أمرًا ما عن الرب يسوع. فتحت الشكل الروائي يقيم متى حوارًا كريستولوجيًا: فيسوع ليس فقط مرسل من الله بالمعنى المسياني اليهودي لكنه «ابن الله» في علاقة بنوية متفردة. إن رواية متى ١: ١٨- ٢٥ تقدم تعبيرًا روائيًا لحقيقة لاهوتية. القول بذلك لا يعني الإضعاف من محتوى الرواية أو مصداقيتها. على العكس من ذلك، فإن ذلك يعطي لها ترابطها الحقيقي: فمن خلال الاستماع الواعي لروايات سلسلة النسب وبشارة يوسف، يتمكن القراء من الاقتراب من سر الله الذي صار جسدًا والتقابل معه بداية في صورة طفل بيت لحم. أية محاولة أخرى، سواء كانت تاريخية أو علمية، يمكن أن تؤدي إلى خلق الشكوك حول الرواية.

عبارة «ولم يعرفها» لا تقدم رأيًا حول عذراوية مريم (هل هي دائمة أم لا)[13]، لكنها تبرز تأكيدًا أخيرًا من قِبَل البشير بشأن وضع يسوع الخاص. إذن، فالأمور المختصة بيسوع هي محور الحديث في هذه العبارة. أما بالنسبة لبقيتها، فإن بناء العبارة يبدو أنه يطرح تحديدًا لوقت الموقف الذي يشير إليه الإنجيلي (نفس البناء اللغوي في متى ١٧: ٩). ومن الجدير بالملاحظة أن هنالك نسخة سريانية تسمى بالنسخة السينائية للعهد الجديد (مخطوطة من القرن الرابع الميلادي) لا ترد بها عبارة «ولم يعرفها حتى» ليصبح عدد ٢٥ على هذه الصورة «وولدت ابنًا وأسماه يسوع». ويمكننا أن نفهم هذا الأمر على أنه، إما تأكيد على أبوة يوسف البيولوجية[14]، أو على العكس من ذلك، دفاع عن بتولية العذراء الدائمة (بمعنى آخر: أنه لم يعرفها قط!!)

13. Du point de vue de l'histoire de l'interprétation, la position du Réformateur fran|çais Jean Calvin, souvent méconnue par les protestants eux-mêmes, est particulièrement intéressante: "Sous couleur de ce passae, Helvidius a de son temps esmeu de grans troubles en l'Église; pource que par iceluy il vouloit maintenir que Marie n'avoit esté vierge sinon jusques à l'enfantement, et que depuis elle avoit eu d'autres enfans de son mari. S. Hiérome a fort et ferme soustenu la virginité perpétuelle de Marie, et en a escrit emplement. Or il nous doit suffire d'entendre que cela ne vient point au propos de l'Évangéliste, et que c'est une folie de vouloir recueillir de ce passage ce qui en a esté aprés la naissance de Christ. Il est nommé *premier nay*, mais non pour autre raison, sinon afin que nous sçachions qu'il est nay d'une mére vierge, et qui jamais n'avoit eu enfant. Il est dit que Joseph ne l'avoit point cognuë jusqu' à ce qu' elle enfante: cela se doit aussi restraindre au mesme temps. Touchant ce qui a esté depuis l'enfantement, l'Évangéliste n'en dit mot. On sçait bien que selon l'usage commun de l'Éscriture, ces manières de parler se doyvent ainsi entendre. Certes c'est un poinct duquel jamais homme n'esmouvera dispute, si ce n'est quelque curieux: au contraire aussi jamais homme n'y contredira obstinéement, si ce n'est quelque opiniastre raillard" (J.CALVIN, "Sur l'harmonie évangélique", p. 62).

14. En faveur de cette interpréation plaideraient deux autres variantes de cette même version syriaque. La première, au v. 16, lit: "Joseph, à qui était fiancée la vierge Marie, engendra Jésus qu'on appelle Christ"; la seconde, au v. 21, litt: "elle *t*'enfantera un fils". Ces deux variantes isolées refléteraient l'embarras de certains courants ("adoptionnistes"?) face à l'idée d'une conceotion virginale. On peut cependant comprendre ces variantes comme de simples améliorations stylistiques compatibles, dans l'esprit du scribe qui en est responsable, avec l'idée d'une coception virginale ("engendrer" étant alors à trasuire par "être pére" au sens juridique et non biologique).

الفصل الرابع

الجزء الثالث من النص الكتابي:

الرب يسوع وهيرودس (٢: ١- ٢٣)[١]

• زيارة المجوس (٢: ١- ١٢)

«وَلَمَّا وُلِدَ يَسُوعُ فِي بَيْتِ لَحْمِ الْيَهُودِيَّةِ فِي أَيَّامِ هِيرُودُسَ الْمَلِكِ إِذَا مَجُوسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ قَدْ جَاءُوا إِلَى أُورُشَلِيمَ قَائِلِينَ: «أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلِكُ الْيَهُودِ؟ فَإِنَّنَا رَأَيْنَا نَجْمَهُ فِي الْمَشْرِقِ وَأَتَيْنَا لِنَسْجُدَ لَهُ». فَلَمَّا سَمِعَ هِيرُودُسُ الْمَلِكُ اضْطَرَبَ وَجَمِيعُ أُورُشَلِيمَ مَعَهُ. فَجَمَعَ كُلَّ رُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ وَكَتَبَةِ الشَّعْبِ وَسَأَلَهُمْ: «أَيْنَ يُولَدُ الْمَسِيحُ؟» فَقَالُوا لَهُ:

---

1. Outre les références citées à la note 16, anjouter M. HENGEL - H. MERKEL, "Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach égypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus" dans p. HOFF-MANN éd., *Orientierung an Jesus (FS J. Schmid)*, Freiburg, 1973, pp. 139- 169; F. MARTIN, "Naître entre juifs et païens", *SemBi 51* (1988), pp. 8-21, paur également dans *Filologia Neotestamentaria* 1 (1988), pp. 77-93; R. COUFFIGNAL, "Le conte merveilleux des Mages et du cruel Hérode", *Reviue Thomiste* 89 (1989), pp. 97-117; E. CUBILLER, "La visite des Mages dans l'évangile de Matthieu (Matthieu 2,1-12)" (Cahier biblique 38), *Foi et Vie*, 98 (1999), pp. 75-85.

«فِي بَيْتِ لَحْمِ الْيَهُودِيَّةِ لأَنَّهُ هكَذَا مَكْتُوبٌ بِالنَّبِيِّ: وَأَنْتِ يَا بَيْتَ لَحْمٍ أَرْضَ يَهُوذَا لَسْتِ الصُّغْرَى بَيْنَ رُؤَسَاءِ يَهُوذَا لأَنْ مِنْكِ يَخْرُجُ مُدَبِّرٌ يَرْعَى شَعْبِي إِسْرَائِيلَ».

حِينَئِذٍ دَعَا هِيرُودُسُ الْمَجُوسَ سِرًّا وَتَحَقَّقَ مِنْهُمْ زَمَانَ النَّجْمِ الَّذِي ظَهَرَ. ثُمَّ أَرْسَلَهُمْ إِلَى بَيْتِ لَحْمٍ وَقَالَ: «اذْهَبُوا وَافْحَصُوا بِالتَّدْقِيقِ عَنِ الصَّبِيِّ وَمَتَى وَجَدْتُمُوهُ فَأَخْبِرُونِي لِكَيْ آتِيَ أَنَا أَيْضًا وَأَسْجُدَ لَهُ». فَلَمَّا سَمِعُوا مِنَ الْمَلِكِ ذَهَبُوا. وَإِذَا النَّجْمُ الَّذِي رَأَوْهُ فِي الْمَشْرِقِ يَتَقَدَّمُهُمْ حَتَّى جَاءَ وَوَقَفَ فَوْقُ حَيْثُ كَانَ الصَّبِيُّ. فَلَمَّا رَأَوْا النَّجْمَ فَرِحُوا فَرَحًا عَظِيمًا جِدًّا وَأَتَوْا إِلَى الْبَيْتِ وَرَأَوْا الصَّبِيَّ مَعَ مَرْيَمَ أُمِّهِ فَخَرُّوا وَسَجَدُوا لَهُ ثُمَّ فَتَحُوا كُنُوزَهُمْ وَقَدَّمُوا لَهُ هَدَايَا: ذَهَبًا وَلُبَانًا وَمُرًّا. ثُمَّ إِذْ أُوحِيَ إِلَيْهِمْ فِي حُلْمٍ أَنْ لاَ يَرْجِعُوا إِلَى هِيرُودُسَ انْصَرَفُوا فِي طَرِيقٍ أُخْرَى إِلَى كُورَتِهِمْ.» متى ٢: ١- ١٢.

• نظرة أولية

هذه القصة لا تنفصل عن النصوص الثلاثة الأخر التي تلحقها (ع ١٣- ١٥؛ ١٦- ١٨؛ ١٠- ٢٣)، والتي تكون معها كلاً متماسكًا مختصًا بطفولة الرب يسوع. هذا الموضوع مبني حول سياق جغرافي يجب النظر في دلالته اللاهوتية. فبجانب انتقال المجوس (من الشرق إلى أورشليم، ومن أورشليم إلى بيت لحم، ومن بيت لحم إلى الشرق)، فالإصحاح الثاني في واقع الأمر يدور حول تنقلات يسوع. لقد ولد في بيت لحم (ع ١)، واقتيد إلى مصر (ع ١٣)، ثم أعيد إلى «أرض إسرائيل» (ع ٢١)، وسكن «في نواحي الجليل» (ع ٢٢)، وفي الناصرة (ع ٢٣). ومن جهة أخرى، يمتلئ الإصحاح الثاني بإشارات جغرافية تصل إلى ما ليس أقل من ٢٢ إشارة (ع ١، ٥ «بيت لحم اليهودية»؛ ع ٦ «بيت لحم أرض يهوذا»؛ ع ٨ «بيت

لحم»؛ ع ١٦ «بيت لحم وكل تخومها»؛ ع ١، ٢، ٩ «المشرق»؛ ع ١٢ «كورتهم» في الحديث عن المشرق)؛ ع ١، ٢ «أورشليم»؛ ع ٦ «رؤساء يهوذا»؛ ع ١٣، ١٤، ١٥، ١٩ «مصر»؛ ع ١٨ «الرامة»؛ ع٢٠، ٢١ «أرض إسرائيل»؛ ع ٢٢ «اليهودية»؛ ع٢٢ «نواحي الجليل»؛ ع ٢٣ «الناصرة»)، وتشير الاقتباسات الكتابية الأربعة إلى مناطق محددة (ع ٦، ١٥ب، ١٨، ٢٣).

• مصادر الرواية: الخلفية الثقافية والدينية

مسألة مصادر الرواية، التي تخص بصورة أشمل كل الجزء من ١: ١٨- ٢: ٢٣، تشهد الكثير من الاختلاف والجدل. هل لجأ متى إلى التقاليد الشفاهية أو المكتوبة والتي كانت منتشرة في محيطه الديني، أم أن الرواية تمثل عملاً أصيلاً اعتمد على لون أدبي ذائع؟ تأييدًا للنظرية الأولى، نشير إلى أن المنظومة التي تؤلفها متى ١: ١٨- ٢: ٢٣ تقدم تقليدًا مزدوجًا: الأول يتمركز حول شخصية يوسف (١: ١٨- ٢٥؛٢: ١٣- ١٥؛ ٢: ١٩- ٢٣) والآخر حول هيرودس (٢: ١- ١٢؛ ٢: ١٦- ١٨). وقد التقط متى هذين التقليدين وركبهما معًا. في مقابل هذه النظرية سوف نبين أن المنظومة التي أشرنا إليها، والتي تتكون من النصوص الأربعة في الإصحاح الثاني لا يمكن تفكيكها. إن قصتي الهروب إلى مصر (ع ١٣- ١٥) والعودة إلى الناصرة (ع ١٩- ٢٣) ليس لهما معنى إلا من خلال وجود قصتي مجيء المجوس (ع ١- ١٢) وغضب هيرودس (ع ١٦- ١٨). بالإضافة إلى ذلك، فإن أسلوب ومفردات متى يتخللان كل أجزاء الإصحاح. ومن المستحيل بأي وضع من الأوضاع تقديم إجابة حاسمة لمسألة المصادر؛ فمتى قد انطلق على الأرجح من خلال تقاليد لا يمكننا اليوم إعادة جمعها.

إن مجموع الإصحاح الثاني يتألف من عدة روايات شيقة تأخذ في بعض الأحيان شكل المدراش[٢]. فمتى يسعى إلى ترجمة الحدث الفريد لميلاد يسوع من خلال الغوص في قصص الطفولة اليهودية. قد يبدو لنا هذا الأسلوب اليوم غريبًا، لكنه لا ينقص شيئًا من أهمية الرسالة المقدمة لنا. إن الأدب اليهودي والوثني يضمان بعض التوازيات لقصة زيارة المجوس. فبليني وسوتينوس يذكران مجيء مجوس فارس لتكريم نيرون في عام ٦٦ من خلال قيادة النجوم لهم، كما أنهم رحلوا سالكين طريقًا أخرى. وكتاب هاجاداه موسى يطرح أكثر التوازنات قربًا من مجموع الإصحاح: لقد تنبأ بعض المنجمين، بحسب فلافيوس يوسيفوس، أمام فرعون بمولد موسى، واضطرب فرعون آمرًا بقتل الأطفال الذكور. أما بالنسبة لمسألة النجم، فهناك توازيات كثيرة لكنها متأخرة. فنبوة بلعام (عدد ٢٢: ٧)، الذي أتى من الشرق (عدد ٢٣: ٧) حول كوكب (نجم) يعقوب (عدد ٢٤: ١٧) التي كثرت تفسيراتها المسيانية، خاصة في كتابات قمران، تمثل خلفية محتملة. إلا أنها، مثل كل التقاليد الموسوية، ليس لها تأثير مباشر. أما بالنسبة للبحث عن أساس تاريخي، فهو لا يقدم شيئًا جوهريًا لتفسير النص الإنجيلي.

---

2. "Le Midrash est une réflexion sur l' Écriture et une actualisation d'une donnée biblique en fonction de la situation présente. Cette réflexion s'est opérée de deux manitères: 1. Les scribes ont d'abord réfléchi sur l'Écriture pour y découvrir les régles du comportement moral, social et religieux. Les nombreuses lois de Moïse étaient alors adaptées en fonction des besoins concrets du temps. En terme technique c'est le Midrash halaka [...] 2. Les scribes réfléchirent aussi sur les hommes importants el les grands événemeents du salut rapportés par l'Écriture, afin de montrer comment ces personnages du passé restaient toujours exemplaires pour le temps présent et comment les évéements anciens trouvaient encore leur point d'aboutissement ou leur "accomplissement". Le Midrash aggada rassemble ces rappels et actualisation de l'histoire biblique" (Ch. PERROT, *Les récits de l'enfance de Jésus*, pp. 11 et 15).

تفسير النص

• عدد ١

يقدم العدد، بطريقة في غاية الإيجاز، مجموع الأبطال والأماكن الأساسيين في تطوير الحبكة: الرب يسوع، وهيرودس، والمجوس؛ وبيت لحم، وأورشليم والمشرق. تسرد حقيقة مولد يسوع بأسلوب موجز. وفي مخطط الرواية، فإن هذه الإشارة لا غنى عنها في نطاق كون نص ١: ١٨– ٢٥ يعتبر ممهدًا لكل الأحداث السابقة. فمتى يحدد مكان الميلاد (ذكر كلمة اليهودية لا تساعد على التفريق بين مدينة الملك داود [انظر ١صم ١٧: ١٢] وبيت زبولون [انظر يش ١٩: ١٥] بقدر الإعداد للاقتباس الكتابي في عدد ٦) وعصره (تحت حكم هيرودس الكبير الذي ملك منذ عام ٣٧ ق. م. حتى ٤ ق. م.). يؤرخ موت هيرودس الكبير عادة في سنة ٧٥٠ لتأسيس روما، أي بعد عدة سنوات من مولد يسوع. وقد أدى الخطأ الذي وقع فيه الراهب دينيس الصغير، والذي جعل العصر المسيحي يبدأ عام ٧٥٤ لتأسيس روما، إلى تأريخ مولد يسوع بطريقة غير دقيقة. وبذا، فالميلاد له عنصر ديني (بيت لحم) وسياسي (هيرودس) سوف تفصح باقي أحداث الرواية عن تفاصيلهما.

كلمة «مجوس» مشتقة من اسم طبقة كهنوتية تنتمي للديانة الفارسية القديمة (هيرودوت). وكان المجوس متخصصين في علوم الفلك والتنجيم. وتوسعًا في ذلك، ففي العصور القديمة، كانت الكلمة تشير إلى أولئك الذين كانوا يمتلكون معارف عليا، وعلماء الفلك ومفسري الأحلام، وكذلك السحرة والمشعوذين بكل أنواعهم. والتقاليد الكتابية والربية بصورة عامة تنتقد كل ممارسات العرافة. لكن عند متى، ليس هنالك أدنى إشارة نصية تفيد إقلالاً من شأن المجوس، فبالنسبة للبشير هم

يمثلون على الأرجح مجموعة من العلماء الحكماء قد أتوا من العالم الوثني (المشرق هنا يشير إلى كل ما هو وراء الأردن). وحتى لو لم يشر البشير إشارة واضحة للأمر، إلا أن القارئ يمكنه أن يستنتج أن الحديث هنا يدور حول النخبة الروحية في العالم الوثني.

- **عدد ٢**

مع التعبير العلني عن هدف بحثهم، أعلن المجوس دون قصد عن المواجهة بين هيرودس الملك في أورشليم ويسوع الملك في بيت لحم. وسوف يوضح بقية الإصحاح طبيعة هذه المواجهة الشرسة. كان المجوس يبحثون عن «ملك اليهود» الذي رأوا نجمه في المشرق (نفس التعبير في عدد ٩). الأمر هنا يشير إلى موقع النجم، أو إذا صح القول النقطة الأصلية، «في الشرق» أو «في المشرق»: فنجم ملك اليهود قد ظهر في المشرق، بالنسبة للوثنيين، لكي يقودهم إلى المسيح. إن موضوع ظهور نجم بمناسبة مولد شخصية هامة فكرة متكررة الظهور في أدبيات ذلك العصر. وهنا يجدر بنا عدم الوقوع في شرك المطابقة: فالأمر هنا ليس نجمًا أو مولد نجم جديد أو التقاء كوكبي، لكنه بالأحرى تدخل الله المعجزي. النجم في التقاليد اليهودية يمثل أيضًا رمزًا للملك المسيا، ففي العهد الجديد يسوع هو كوكب الصبح (انظر ٢بط ١: ١٩؛ رؤ ٢٢: ١٦). جاء المجوس لكي يسجدوا. وهنا نستطيع الحديث عن «سجود تعظيمي»: فمن خلال سلوكهم ذاك يعترف المجوس بالإعلان الإلهي الذي اختصوا به. ومع أنهم تبعوا النجم في الطريق إلا أن المجوس لم يصلوا إلى بيت لحم، بل إلى أورشليم حيث بدا النجم يتوقف.

- **عدد ٣**

من الممكن أن الاضطراب الذي أحدثه المجوس مجرد انفعال سببه سلوك غير

لائق، أو أنه نتج عن رؤيا (انظر لو ١: ١٢ [اضطراب زكريا بسبب ظهور ملاك الرب]؛ متى ١٤: ٣٣- مر ٦: ٥٠؛ [التلاميذ يضطربون عند رؤية يسوع ماشيًا على الماء]؛ لو ٢٤ ٣٨ [التلاميذ يضطربون بسبب رؤيتهم للمقام]؛ انظر كذلك بعض السياقات المرتبطة بالرؤى (طوبيا ١٢: ١٦؛ دانيال ٥: ٩؛ ٧: ١٥ (ترجمة ثيودوسيوس). الاضطراب إذن مرتبط في الغالب بالخوف الناتج عن التجليات الإلهية. بالنظر إلى النوع الأدبي السائد في ١: ١٨- ٢: ٢٣، فإن الاحتمال الأكبر كما يبدو لنا هو المعنى الأخير: لقد مثلت كلمات المجوس رؤيا بالنسبة لهيرودس. وبدلاً من دفعه إلى المخافة والسجود، فقد خلقت هذه الرؤيا لديه مقاومة مستميتة ضد ذاك الذي اكتشف فيه غريمًا له. هيرودس هنا يلعب دور فرعون بالنسبة لموسى: وتوجهه هذا يشير إلى الفكرة الكتابية المختصة بتقسية القلب. عبارة «كل أورشليم» هل يعني أن المدينة شاركته في ذلك الشعور والاتجاه؟ التعبير «معه» تؤيد هذا المعنى: بالنسبة لمتى كانت أورشليم تمثل المدينة التي سوف يموت يسوع فيها.

- **عدد ٤**

جمع هيرودس (تعبير شائع عند متى- ٢٤ مرة - يصور مقدمًا الاجتماع في متى ٦: ٥٧) رؤساء الكهنة وكتبة الشعب. ذكر «الشعب» هنا يردد صدى ما جاء في ١: ٢١ ويمهد لما سيرد في ٢: ٦. فمن أجل معرفة مسيهم (في العدد ٤ الكلمة Christos يجب ترجمتها المسيا حيث أن الأمر يختص ليس باسم يسوع لكن باللقب الأشمل) وجد الشعب نفسه تحت رحمة قادته الدينيين. دون شك، فإن عدم معرفة إسرائيل بحقيقة المسيا مثل اضطرابًا للبشير وجماعته، لاسيما وأن الكتبة، بحسب متى، كانوا يمتلكون كل العناصر للوصول إلى تلك المعرفة. إن صرامة المسيرة التفسيرية لدى قادة إسرائيل الدينيين لم توجههم نحو بيت لحم (ع ٥، ٦) لكنهم

ظلوا جامدين ومنغلقين داخل معرفتهم النظرية. وهذا الجمود الذي أصابهم إنما هو إشارة للمقاومة والقسوة. منذ بداية إنجيله، بطريقة أو بأخرى يرسم متى صورة قادة الشعب بطريقة سلبية.

- **عدد ٥ و٦**

لم تكن إجابة القادة الدينيين على سؤال هيرودس، في حقيقة الأمر، إعلانًا لتتميم النبوة (عبارات إتمام النبوة تظهر دائمًا كتدخل من البشير نفسه في سياق الرواية [متى ١، ٢؛ ١: ٢٢، ٢٣؛ ٢: ١٥، ١٧، ١٨، ٢٣]). الإشارة إلى المكتوب هنا ليس ذا أهمية أقل. فالنص الذي أشار إليه قادة الشعب ورد في ميخا ٥: ٢- ٤ (٢صم ٥: ٢). وكلمات متى تختلف عن كل من السبعينية والنص العبري.

ميخا ٥: ٢- ٤ (النص العبري)	ميخا ٥: ٢- ٤ (الترجمة السبعينية)	متى ٢: ٦
«أما أنت يا بيت لحم أفراته وأنت صغيرة أن تكوني بين ألوف يهوذا فمنك يخرج لي الذي يكون متسلطًا على إسرائيل... ٣: أ.. إلى حينما تكون قد ولدت والدة... ٤: أ ويقف ويرعى بقدرة الرب...»	«وأنت يا بيت لحم أفراته إنك أصغر عشائر يهوذا ولكنك منك يخرج لي من يكون متسلطًا على إسرائيل ... ٣ أ: إلى حين تلد الوالدة... ٤ أ: ويقف ويرعى بعزة الرب	«وأنت يا بيت لحم أرض يهوذا لست الصغرى بين رؤساء يهوذا لأن منك يخرج مدبر يرعى شعبي إسرائيل» (٢صم ٥: ٢)

الاختلافات الثلاثة الرئيسية هي: أ) استبدال عبارة «أرض يهوذا» بـ «أفراته»، ب) قلب الأسلوب الخبري إلى الأسلوب المنفي «لست الصغرى»، ج) تضمين ٢صم ٥: ٢ في ميخا ٥: ٤. إن متى، مثل غالبية معاصرية من اليهود، يتعامل مع المكتوب بحرية كبيرة؛ فهو هنا يستخدم الكتابات المقدسة للتعبير عن قناعاته عن مسيانية يسوع. ويمكننا فهم استخدام ميخا ٥: ٢- ٤ في ضوء سببين رئيسيين: أ) فالنص بالفعل كان مثارًا لتفسيرات مسيانية في التقاليد اليهودية المعاصرة لمتى (انظر ترجوم ميخا). ب) ذكر المرأة الحبلى في ع ٣أ، رغم أن متى لا يشير إليها إلا أن القراء يحملونها في خلفيتهم الكتابية.

- **عدد ٧، ٨**

على عكس قادة الشعب، فإن هيرودس تفاعل. لقد استدعى المجوس سرًا (كلمة استخدمت قبلاً للتعبير عن قرار يوسف بتخلية مريم). والسرية هنا لا يمكن تفسيرها إلا على أنها مكيدة. والكلمة تتقابل في الواقع مع علانية تساؤل المجوس عند وصولهم واضطراب «كل أورشليم» والإطار الإعلاني الذي أعطي لكل مجموع الرواية. عند هذه النقطة في القصة كان هذا هو المؤشر النصي الوحيد الواضح نسبيًا على خطة هيرودس السلبية. إلا أنها إشارة تتقاطع مع الصورة التي كونها القارئ للإنجيل عن هيرودس كملك غاضب، ومضطرب ودموي (انظر الدراسة اللاحقة عن هيرودس). ومن خلال لمسات متتابعة يبرز متى صورة هيرودس السلبية إلى أن يتم الإفصاح الكامل عنها في عدد ١٣. وهكذا نفهم حديث هيرودس مع المجوس في عدد ٧ب: على المستوى السردي هذه المحادثة تمهد للإفصاح عن خطته الدموية في عدد ١٦. كذلك، فإن التعبير عن عزمه الذهاب بنفسه للسجود للطفل (ع ٨ ب) يمكن

أن يخدع القارئ. فإذا كان متى يستخدم نفس التعبير (يسجد) الذي استخدمه مع المجوس، فإن القارئ مدعو إلى أن يكون فطنًا: ينبغي أن يذهب من الكلمات إلى السلوك وينتقل من الدافع المعلن إلى الدافع الخفي.

بعد لقائهم بهيرودس، تابع المجوس مسيرتهم. وبدلاً من «الطاعة»، فالكلمة akousantes في هذا السياق تعني «سمعوا» (انظر ٢: ٣، ١٨، ٢٢). لقد استفاد المجوس من المعلومات التي أعطاها هيرودس لهم. إلا أننا قد نتساءل عن القيمة الحقيقية التي يوليها متى لهذه المعلومات، بما أن النجم كان قد ظهر بمجرد تحركهم من أورشليم، واختفاء هيرودس من المشهد. ففي نهاية الأمر كان النجم، وليس هيرودس، هو الذي قاد المجوس. كان النجم، وليس معلومات هيرودس، هو الذي أثار فرحة المجوس. هذا الفرح (انظر متى ١٣: ٢٠، ٤٤؛ ٢٥: ٢١، ٢٣؛ ٢٨: ٨) يشير إليه البشير بأسلوب تفخيمي (فرحوا فرحًا عظيمًا جدًا). وهو إشارة إضافية (جنبًا إلى جنب مع خطة السجود التي تمت في ع ١١) تساهم في البناء الإيجابي لشخصية المجوس. والمقابلة بيِّنة بين سلوك المجوس (سجودهم)، ونوعية عطاياهم من جهة (وهي تلميح لمجيء الأمم الأخروي حاملين إلى صهيون أفضل عطاياهم، انظر إشعياء ٦٠: ٦ ومزامير سليمان ١٧: ٣١)[3]- دون نسيان ما حدث قبلاً من ظهور للنجم، والمقابلة مع هيرودس في أورشليم، والتأكيدات من الأسفار المقدسة؛ وملك يسوع المفرغ من مظاهره: المنزل، الصبي مع مريم أمه: والواضح أن كريستولوچية متى تتبنى على هذا التوتر.

3. On hésite aujourd'hui à reconnaîtrc, comme le font les pères de l' Église, dans les présents offerts par les Mages, la Royauté (or), la divinité (cncens) et la Passion (myrrhe) de Jésus.

• عدد ١٢

عودة المجوس إلى بلادهم كانت نتيجة لإعلان خاص (أوحي إليهم في حلم): بمعنى أن الله قد أرشدهم بطريقة خاصة. قبل أن يعرف القارئ بتخطيط هيرودس الماكر، فإنه أدرك أنه لم يكن أبدًا سيد الموقف. فالله، بتدخله، قطع نهائيًا الاتصال بين المجوس وهيرودس.

ملاحظات

في نهاية قراءتنا لقصة زيار المجوس تنفتح أمامنا عدة مسارات فكرية:

١- قلب الرواية النابض يكمن في المفارقة بين مسيرة المجوس الوثنيين الإيجابية ومعارضة أو لامبالاة السلطات السياسية والدينية اليهودية. ويمكننا التأكيد على أن الرواية تحمل بذور الصراع القادم بين الرب يسوع وشعبه (الذي يمثله هنا المسئولون السياسيون والدينيون) والذي سوف يصل به إلى الآلام[٤]. كذلك يمكننا أن نشير أنه يصور مقدمًا سمة العالمية عند متى (في صورة انتقال العلماء الوثنيين نحو يسوع وسجودهم له)[٥].

٢- الرواية تقترح كذلك فكرًا كريستولوجيا. فشخصية يسوع تتضح هنا بشدة. هو ملك اليهود المولود الذي أشار إليه متى قبلاً بكلمة «عمانوئيل» (١: ٢٣). وسوف

4. Dans ce sens, D. R. BAUER, "The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narratives. A Literary Analysis", *CBQ 57* (1995), pp. 306-323; *cf.* p. 323.

5. Pour Ch. PERROT, *Les récits de l'enfance*, p. 28, non seulement "l'astrologie s'incline", mais encore l'évangéliste "souligne la suprématie du Seigneur sur les "Éléments du monde" (Ga 4, 3)".

نرى أن بقية الإصحاح تضخم التوتر الذي يبنيه متى بين كريستولوچية ملكية وتطبيقها العميق في باقة من أكثر أحداث التاريخ البشري اتضاعًا.

٣- تثير الرواية فكرة تدخل الله في التاريخ (تاريخ الخلاص): لقد أُدخل يسوع في ثنايا تاريخ لم يلعب فيه حتى تلك الساعة سوى دور سلبي. إن متى لا يقول صراحة أن الله يقود التاريخ (ولا يقول العكس كذلك)، بل إنه يتدخل من خلال آيات قوية وإعلانات خاصة وكذلك من خلال الكتابات المقدسة. وردود أفعال الأفراد نحو هذه التدخلات هي التي تنشئ الأحداث التي ليس لهم تسلط عليها. بالنسبة للبعض (المجوس) مَثَّلَ الأمر ممارسة للثقة، وبالنسبة لآخرين (هيرودس) يمثل التدخل الإلهي تحديًا لقدرتهم وبالتالي تظهر الفرصة لمعارضته.

٤- قراءتنا لهذه الرواية تقودنا بالمثل إلى التفكير في التباين بين الحكمة البشرية والإعلان الإلهي. فالمجوس بدأوا رحلتهم على أساس إعلان معجزي (النجم) ساهمت وظيفتهم (علمهم) في إعدادهم لإدراكه. وهنا علينا أن نتذكر أنهم قد وصلوا إلى أورشليم وليس إلى بيت لحم (ألم تكن حكمتهم البشرية هي التي قادتهم إلى عاصمة ملوك إسرائيل؟) وأن النجم لم يعاود الظهور لهم إلا بعد تركهم لهيرودس[٦].

٥- ملاحظة أخيرة حول دور الكتب المقدسة. لقد كان هيرودس وقادة الشعب يعلمون، من خلال المكتوب، ما كان يبحث عنه المجوس منذ تحركهم من المشرق

6. Dans un sens proche, J. CALVIN, *Sur l'harmonie évangélique*, p. 74: "Ces Sages ne pouvouent [...] sans autre aide, parvenir jusques à Christ: il a donc fallu qu'ils ayent eu unc révélation secrète de l'Esprit. Toutesfois je ne nie pas qu'ils n'ayent peu estre aucunement aidez par quelques principes de l'art: mais je di qu'ils n'euusent peu suffire et n'eussent de rien servi à cela, s'il n'y eust quant et quant quelque révélation nouvelle et extraordinaire."

البعيد. هذه المعرفة «الموضوعية» ليست مرادفًا للإيمان. فالمكتوب نفسه لا ينتج الإيمان[7]. ففي مقابل الرغبة التي حركت المجوس لامتلاك المكتوب نجد فقدانًا لتلك الرغبة لدى الكتبة.

ملحق إضافي

رواية أخرى لقصة زيارة المجوس

قصة المجوس وما يتبعها تذكر بأسلوب أكثر إيجازًا في إنجيل يعقوب الأبوكريفي ٢١: ١- ٤ وكذلك إنجيل متى المنحول ١٦: ١- ١٧: ٢، وبأسلوب أكثر تفصيلاً وسردًا في تقاليد أخرى مثيل حياة يسوع بالعربية فصل ٥، ٦ (المعروف باسم إنجيل الطفولة العربي):

«لما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية في أيام هيرودس الملك، جاء المجوس من المشرق إلى أورشليم، حسبما تنبأ زرادشت، حاملين هدايا من ذهب ومر ولبان. البعض يدّعي أنهم كانوا ثلاثة، على حسب عدد هداياهم، والبعض الآخر أنهم اثنى عشر، أبناء ملوك، أخيرًا يقول آخرون بأنهم كانوا عشرة أبناء ملوك مصحوبين بما يربوا على ألف و مائتين من العبيد. عندما وصلوا إلى المغارة ودخلوا وجدوا يوسف ومريم، والطفل مقمطًا ومضجعًا في المزود. فسجدوا له وقدموا له هداياهم واستعلموا عن تاريخ حياة يوسف ومريم. واندهش هذان الأخيران من رؤيتهم

7. De maniére suggestive, F MARTIN, "Naître entre juifs et païens", oppose le désir qui déplace les Mages à la "possession" des Écritures et l'absencc dc désir qui carctérisent les scribes; *cf.* p. 10: "Aux signes des païens qui induisent de longs déplacements répond l'écrit des Juifs qui maintient en un surplace se suffisant à lui-même [...] Aucune nécessité d'aller chercher ailleurs. Le Livre dans lequel sont consignés les énoncés suffit."

يخلعون تيجانهم أمام يسوع ويسجدون له دون أن يكونوا متأكدين من ماهيته. فكان أن سألاهم: «من أنتم ومن أين أتيتم؟» فأجابوهما: «نحن من الفرس وقد أتينا لأجله هو». عندئذ أخذت مريم واحدًا من الأقمطة وأعطته لهم فقبلوه بأوفر شكر. في ليلة الخميس التالية للميلاد بدا القماط أمام الرجال الفرس في صورة النجم الذي قادهم في بداية رحلته، فذهبوا مسترشدين بنوره عائدين إلى بلادهم. واجتمع معهم ملوكهم وكهنتهم قائلين لهم: «ماذا رأيتم وفعلتم؟» بأية طريقة ذهبتم وعدتم؟ ماذا جئتم به؟» عندئذ أظهروا القماط الذي أعطته لهم مريم وأقاموا احتفالاً تكريمًا له، فأشعلوا نارًا بحسب عادتهم وسجدوا أمامها وألقوا فيها القماط. فأمسكت به النار مختلطة به، ولكن عند انطفائها سحبوا منها القماط الذي كان في حالته السابقة: فالنار لم تمسه. فأخذوا في تقبيله ووضعوه على رؤوسهم وعيونهم قائلين: «هذا دون شك هو الحق، هذا أمر إلهي بما أن النار لم تحرقه أو تفسده». واحتفظوا به لديهم بكثير من التبجيل[٨].

• هروب يسوع وعودته (متى٢: ١٣– ٢٣)

«وَبَعْدَمَا انْصَرَفُوا إِذَا مَلاَكُ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ لِيُوسُفَ فِي حُلْمٍ قَائِلاً: «قُمْ وَخُذِ الصَّبِيَّ وَأُمَّهُ وَاهْرُبْ إِلَى مِصْرَ وَكُنْ هُنَاكَ حَتَّى أَقُولَ لَكَ. لأَنَّ هِيرُودُسَ مُزْمِعٌ أَنْ يَطْلُبَ الصَّبِيَّ لِيُهْلِكَهُ». فَقَامَ وَأَخَذَ الصَّبِيَّ وَأُمَّهُ لَيْلاً وَانْصَرَفَ إِلَى مِصْرَ وَكَانَ هُنَاكَ إِلَى وَفَاةِ هِيرُودُسَ لِكَيْ يَتِمَّ مَا قِيلَ مِنَ الرَّبِّ بِالنَّبِيِّ: «مِنْ مِصْرَ دَعَوْتُ ابْنِي».

حِينَئِذٍ لَمَّا رَأَى هِيرُودُسُ أَنَّ الْمَجُوسَ سَخِرُوا بِهِ غَضِبَ جِدًّا فَأَرْسَلَ وَقَتَلَ جَمِيعَ

8. Cité dans la tracuction des *Écrits apocryphes chétiens*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 213-214.

الصِّبْيَانِ الَّذِينَ فِي بَيْتِ لَحْم وَفِي كُلِّ تُخُومِهَا مِنِ ابْنِ سَنَتَيْنِ فَمَا دُونُ بِحَسَبِ الزَّمَانِ الَّذِي تَحَقَّقَهُ مِنَ الْمَجُوسِ. حِينَئِذٍ تَمَّ مَا قِيلَ بِإِرْمِيَا النَّبِيِّ: «صَوْتٌ سُمِعَ فِي الرَّامَةِ نَوْحٌ وَبُكَاءٌ وَعَوِيلٌ كَثِيرٌ. رَاحِيلُ تَبْكِي عَلَى أَوْلاَدِهَا وَلاَ تُرِيدُ أَنْ تَتَعَزَّى لأَنَّهُمْ لَيْسُوا بِمَوْجُودِينَ».

فَلَمَّا مَاتَ هِيرُودُسُ إِذَا مَلاَكُ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ فِي حُلْم لِيُوسُفَ فِي مِصْرَ قَائِلاً: «قُمْ وَخُذِ الصَّبِيَّ وَأُمَّهُ وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ لأَنَّهُ قَدْ مَاتَ الَّذِينَ كَانُوا يَطْلُبُونَ نَفْسَ الصَّبِيِّ». فَقَامَ وَأَخَذَ الصَّبِيَّ وَأُمَّهُ وَجَاءَ إِلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ. وَلَكِنْ لَمَّا سَمِعَ أَنَّ أَرْخِيلاَوُسَ يَمْلِكُ عَلَى الْيَهُودِيَّةِ عِوَضًا عَنْ هِيرُودُسَ أَبِيهِ خَافَ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى هُنَاكَ. وَإِذْ أُوحِيَ إِلَيْهِ فِي حُلْم انْصَرَفَ إِلَى نَوَاحِي الْجَلِيلِ. وَأَتَى وَسَكَنَ فِي مَدِينَةٍ يُقَالُ لَهَا نَاصِرَةُ لِكَيْ يَتِمَّ مَا قِيلَ بِالأَنْبِيَاءِ: «إِنَّهُ سَيُدْعَى نَاصِرِيًّا».» متى ٢: ١٣– ٢٣.

• تفسير النص

• الأعداد ١٣ – ١٥

يسرد متى الآن قصة هروب الرب يسوع نحو مصر للهروب من إرادة هيرودس القاتلة. والمشهد يذكرنا بالنص في ١: ١٨– ٢٥ وإجابة يوسف في عدد ٢٤. ويعود يوسف مرة أخرى ليكون البطل الأوحد: فهو يحمل مسئولية مريم ويسوع ويطيع قول ملاك الرب. والهروب ليلاً في عجلة كبيرة يجسد مثالاً خروجيًا مؤكدًا باقتباس تحقيقي: «من مصر دعوت ابني». هذا الاقتباس من هوشع ١١: ١ ترجمة دون شك من العبرية بسبب الضمير المفرد في «ابني» والذي يسمح لمتى بقراءة جديدة كريستولوجية لنص العهد القديم، والذي يشير أصلاً لشعب إسرائيل على أنه «الابن» (في الترجمة السبعينية الضمير جمعي: «أبنائي»). إن تحقق المكتوب، بالنسبة لمتى،

يكمن في كون أن ذاك الذي أنقذ من الموت ثم دُعِيَ من مصر يلخص كل تاريخ شعب الله. الحد الكريستولوچي للرواية واضح: في يسوع ابن الله يجد تاريخ إسرائيل تحقيقًا له. يحمي الله ابنه من مصير هيرودس القاتل. وفي هذا الابن المنقَذ يتحقق خلاص الشعب. ولكن لماذا يسرد متى مذبحة أطفال بيت لحم؟ في الواقع، على مستوى ترابط الرواية لا نجد أهمية كبيرة للأعداد من ١٦– ١٨. فبعد موت هيرودس كان يمكن لمتى أن يكتفي بذكر عودة يوسف وعائلته إلى أرض إسرائيل.

الأعداد ١٦ – ١٨

يجب قراءة قصة مذبحة الأطفال وهروب يسوع إلى مصر في تواز مع قصة حياة موسى. والمطابقات الأكثر وضوحًا هي كالتالي[٩]:

١– قتل أطفال إسرائيل الذكور بحسب أمر فرعون (خر ١: ٢٢) وهي المذبحة التي أفلت منها موسى (خر ٢: ١– ١٠).

٢– هروب يوسف ليلاً يُعيد إلى الذاكرة الهروب من مصر في ليلة الفصح (خر ١٢: ٣١)، وكذلك هروب موسى خوفًا من حكم الموت بعد أن قتل الرجل المصري (خر ٢: ١١).

٣– عودة يسوع إلى موطنه حيث يبدأ خدمته كمرسل من الله تذكرنا بعودة موسى لكي ينقذ شعبه مرسلاً من الله. يسوع إذن كان متضامنًا مع آلام شعبه

9. R. J. ERICKSON, "Divine Injustice? : Matthew's Narrative Strategy and the Slaughter of the Innocents (Matthew 2.13-23)", *JSNT* 64 (1996), pp. 5-27, cf. pp. 14-15. Sur l'existence d'une typologie mosaïqye en Mt 1-2, *cf.* D. C. ALLISON, *The New Moses : a Mattehean Typology*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1993, pp. 140-165.

(متى ٨: ١٧؛ ١١: ٢٨ – ٣٠) حتى في العنف الذي تعرض له أصغر أفراده والذي، بحسب منطقية رواية متى، لم ينج منه إلا مؤقتًا.

إذن إخراج متى للقصة ترتب عليه تشبيه إسرائيل بمصر وهيرودس بفرعون في قصة الخروج. فأرض إسرائيل صارت بمعنى من المعاني أرض العبودية الجديدة التي جاء إليها يسوع، كما حدث مع موسى قديمًا، ليخلص شعبها. يمكننا كذلك أن نتساءل إذا ما كان المجتمع المتاوي هو الشعب الذي ينبغي إنقاذه من وسط أرض العبودية التي يمثلها إسرائيل مصر.

من الصعب تأصيل تاريخية هذه الرواية إذ أنه لا يوجد، خارج إنجيل متى، أي صدى لأي من أحداثها. بيد أنه، حتى مع غياب التوثيق التاريخي فإن البشير يعبر هنا عن تاريخية أكيدة يؤيدها الكتاب المعاصرون لهذه الحقبة ألا وهي قسوة هيرودس الذي لم يكن ليتورع عن حقيقة اتخاذ أعنف الإجراءات للحفاظ على سلطته. فشهادته إذن تحتوي على مسلمة تاريخية ثابتة. فلماذا إذن الربط بين ذكرى قسوة هيرودس وميلاد الرب يسوع؟ عندما يسرد متى هذه القصة، فإنه يشير إلى أن مجيء يسوع يمثل رفضًا للقوى البشرية، وأن هذه القوى لن تتوقف أبدًا عن محاولة إسكاته.

ملحق إضافي

هيرودس الطاغية والمشيد

ليست الأناجيل هي المصدر الوحيد للمعلومات بشأن قسوة هذا الملك: يقدم لنا فلافيوس يوسيفوس رواية تخلو من التملق له. لم يكن هيرودس الذي ولد في عام

٧٤ قبل الميلاد واحدًا من سلالة الحسمونيين مثل سابقيه من ملوك اليهودية منذ عام ١٣٠ ق. م. كان أبوه أنتيباتير حاكمًا لمنطقة أدوم الواقعة في الجنوب الشرقي من فلسطين، ولم يكن هو نفسه في البداية سوى واليًا على الجليل. ولكنه نجح من خلال دسائسه لدى الرومان في الحصول على لقب ملك من مجلس الشيوخ الروماني في عام ٤٠ ق. م. وكانت مملكته تشمل تقريبًا الشطر الغربي من فلسطين وجزءًا كبيرًا من عبر الأردن. ومع وصوله للحكم بدأت حقبة من القضاء على المعارضين وجميع أولئك الذين كانوا يهددون تأثيره بسبب شعبيتهم الكبيرة. وكان أول ضحاياه هو أنتيجون وليّ العهد وآخر ممثلي أسرة الحسمونيين، وتبعه مستشارو هيرودس، ووصل الأمر إلى أفراد أسرته: زوجته ميريام التي اتهمت بالخيانة، وكذلك أمها وابنيه نفسيهما ألكسندر وأريستوبولس. ولذلك صار هيرودس مكروهًا من الشعب اليهودي في فترة وجيزة.

ولكن، ينبغي أن نعتبر هيرودس أبًا لكل المشاريع البنائية التي أذاعت صيت اليهودية في كل العالم الروماني. على رأس تلك المشروعات نجد الهيكل الجديد الذي تم تشييده بحجارة ضخمة لازالت موجودة حتى اليوم، وكذلك البنية التحتية لقبور الآباء في حبرون، وقصر أريحا، وقلاع مسادا وماكيرونت، وقاعدة قيصرية البحرية. وساهم هيرودس كذلك بطريقة كبيرة في إثراء دعائم المملكة والحفاظ على إشعاعها. ومن ذلك أنه خلق دائرة كبيرة من الفنانين والعمال وأوجد مناخًا من الازدهار. ويعود هذا الإشعاع إلى حنكته السياسية وقدرته على الاستفادة من الميزات التي وفرها له تودده لروما من خلال خضوعه لأوغسطس في سياسته الخارجية. وقد أدى تذوقه للثقافة الهلينية الذي بدا في قصوره، إلى إبعاده عن التقليد الديني اليهودي، زد

على ذلك أن هيرودس قام بتقليص سلطة رئيس الكهنة مما أدى إلى ازدياد الحنق الشعبي عليه. ومات هيرودس مكروهًا في ربيع عام ٤ ق. م ودفن في قلعة أعدتها أسرته. وقد تم تقسيم مملكته على أبناءه الثلاثة الأحياء مما أدى إلى تفتيت السلطة وازدياد نفوذ الحكم الروماني: ومع ذلك فقد استمرت في تعيين ولاة في اليهودية.

- **عدد ١٧، ١٨**

لنا أربع ملاحظات على الاقتباس من إرميا ٣١: ١٥ في عدد ١٨[١٠].

١- الصيغة الافتتاحية تذكر النبي إرميا[١١]. هذا النبي يمثل أهمية خاصة لدى متى الذي يذكره صراحة ثلاث مرات (بالإضافة إلى متى ٢: ١٧، ١٨، انظر ٢٧: ٩، ١٠ حيث الإشارة إلى إرميا للحديث عن بيع يهوذا يسوع لرؤساء الشعب و ١٦: ١٤ حيث تشبيه يسوع بإرميا). الإشارتان الأولى والأخيرة (٢: ١٧، ١٨؛ ٢٧: ٩، ١٠) بينهما علاقة وثيقة حيث يثبتان لدى متى المعارضة المميتة للمسيح من جانب أولئك الذين كان يجب عليهم معرفته وقبوله. إن ذكر إرميا يوطد العلاقة بين قصص الطفولة وقصة الآلام مؤكدًا على رفض المسيا من شعبه، أو بمعنى أدق من قِبَل قادته الدينيين. أما بالنسبة لذكر إرميا في ١٦: ١٤، فإنه يؤكد بطريقة أخرى الملاحظات السابقة: بالنسبة لمتى، كان معاصرو يسوع يعتبرونه نبي الشقاء. وعلى

10. *Cf.* B. BECKING, "A Voice Was heard in Ramah", *BZ* 38 (1994), pp. 229-241 et J. Miler, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu, op. cit.*, pp. 55-67.

11. Sur la figyre de Jérémie chez Matthieu. *cf.* M. KONELES, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected Prophet Motif in Matthaean Redaction*, Shecffield, Academic Press, 1993; également, F. VOUGA, "La seconde Passion de Jérémie", *Lum Vie* 32 (1983), pp. 71-82.

غرار إرميا، كان عليه أن يتحمل النتائج، أي الرفض. كان هذا الرفض بالنسبة لمتى واضحًا منذ بداية وجود يسوع على الأرض. كذلك نضيف أن إرميا أيضًا نبي لـ «اختبار النهاية الذي يشير إليه دمار الهيكل وسبي الشعب»[١٢].

٢- يبدأ الاقتباس بكلمة «حينئذ» وليس «لكي يتم». نفس الظاهرة تتكرر في ٢٧: ٩ (اقتباس آخر من إرميا النبي) الذي يختم قصة شراء حقل الفخاري بثمن خيانة يهوذا (٢٧: ٣- ١٠). الشرح الأوسع انتشارًا يقوم على بيان الاختلاف بين إرادة الله المحتومة وإرادته السماحية: يتعلق الأمر هنا بكون هذين الاقتباسين يلخصان العواقب الناجمة عن معارضة يسوع (قتل الأطفال وانتحار يهوذا) مؤكدين على أن هذه الشرور لا يمكن أن تأتي من الله. الجُرم هنا يقع على عاتق أولئك الذين يقاومون إرادة الله (هيرودس ورؤساء الشعب). تفسير آخر يعتمد على ملاحظة أنه في كلتا الحالتين كان التحقيق يأتي من خلال عناصر بشرية لم تكن تُعنى قط بتحقيق النبوة حتى لو كانت تلك النبوة متعلقة بها. وهكذا فإن كلمة «حينئذ» تبدو أكثر مناسبة. فهي تعني أن «الله يتحكم في الأمور السلبية التي من خلالها تتحقق إرادته أيضًا»[١٣].

٣- الاقتباس مترجم من العبرية. ويضيف متى الصفة Polus (كثير) للإشارة على حدة وطول المعاناة.

٤- في سياق سفر إرميا اختص بكاء راحيل بذهاب أبناء إسرائيل إلى السبي.

---

12. J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu, op. cit.*, pp. 62-63.

13. *Ibid.*, p. 63.

إذن فمتى هنا يمارس قراءة مثالية للسبي: فقتل الأطفال والسبي البابلي مرتبطان معًا. المذبحة إذن هي ذروة السبي. وقد نجا طفل، ابن من أبناء إسرائيل من هذه المذبحة من خلال السبي إلى مصر. وسوف يعود يومًا ليخلص شعبه من خطاياهم.

- **الأعداد ١٩ – ٢١**

من خلال نفس الآلية المستخدمة قبلاً في ١: ٢٠ و ٢: ١٣ جاء الأمر إلى يوسف الذي نفذه دون نقاش. وقد سمح موت هيرودس بالعودة إلى «أرض إسرائيل». والتلميح واضح هنا أيضًا إلى قصة الخروج (خر ٤: ١٩، ٢٠): «وقال الرب لموسى في مديان: اذهب ارجع إلى مصر. لأنه قد مات جميع القوم الذين كانوا يطلبون نفسك. فأخذ موسى امرأته ونبيه وأركبهم على الحمير ورجع إلى أرض مصر». لكن التلميح يتسع ليشمل عودة المسبيين «إلى أرض إسرائيل» (انظر حز ٢٠: ٣٨).

- **عدد ٢٢، ٢٣**

يظهر يوسف هنا بوضوح أكثر من ذي قبل، فهو قد خاف عند علمه بأن أرخيلاوس ابن هيرودس (المعروف بأنه كان أكثر أبناء هيرودس الثلاثة عنفًا) قد ملك على اليهودية. في ١: ١٨ – ٢٥ جاء تدخل الملاك ليصحح نوايا «يوسف البار» الذي اقترب من إفساد الخطة الإلهية. ومنذئذ كان الملاك يتدخل بطريقة مباشرة وكان يوسف يطيع دون كلمة. ومع مقاربة المشهد على الانتهاء اصطدمت مخاوف يوسف مع الإرادة الإلهية. وقد لعبت مبادرة يوسف دورًا هامًا هنا: فيسوع لن يقيم في اليهودية. لكن الأمر في النهاية كان تدخلاً إلهيًا نهائيًا قاد يوسف وأسرته إلى الجليل.

هذا الاقتباس الأخير في قصة الطفولة (إنه سيدعي ناصريًا) يمثل لغزًا نظرًا لعدم وجود أي نص في العهد القديم يماثل الاقتباس الوارد. كان البشير واعيًا لذلك الأمر وافتتح الاقتباس بعبارة عامة: «لكي يتم ما قيل بالأنبياء». ينبغي إذن محاولة استنتاج المعنى الدقيق لكلمة Nazoraios[١٤]. هنالك ثلاث نظريات مطروحة على الساحة[١٥]:

١- Nazoraios مشتقة من كلمة الناصرة. متى إذن يشير إلى أن المسيح يعيش في الناصرة. وهذا الأمر يتوافق مع الإشارة إلى أن يوسف قد استقر مع أسرته في الناصرة. إلا أن هذا الشرح غير كاف نظرًا لأن مدينة الناصرة لم يأت ذكرها قط في العهد القديم. على الأرجح أن متى هنا قد انطلق من كلمة «ناصريًا» أي يسكن في الناصرة لكي يوحي بحقيقة أخرى علينا اكتشاف الإشارة إليها في العهد القديم.

٢- البعض يربط المصطلح بكلمة neser، «الغصن المسياني» في إشعياء ١١: ١ «ويخرج قضيب من جذع (غصن) يسى». الغاية التي يصبو إليها متى هنا هي بيان الأصل الداودي ليسوع والذي سوف يربطه ليس فقط ببيت لحم بل أيضًا بالناصرة،

---

14. R. PESCH, ("Er wird Nazoräer heißen". Messianische Exegese in Mt 1-2", dans F. VAN SEGBROECK - C.M. TUCHETT - G. VAN BELLE - J. VERHEYDEN eds, *The Four Goseols 1992: Fastschrift F. Neirynck*, tome 2, Leuven, University Press 1992, pp. 1385- 1402; J. A. SANDERS, "Nazôraios in Matthew 2. 23", dans C. A. EVANS - W. R. STEGNER eds., *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield, Academic Press, 1994, pp. 116- 128; Kl. BERGER, "Jesus als Nasoräer/Nasiräer", *NT* 38 (1996), pp. 323-335; J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Mattieu, op. cit.*, pp. 67-76.

15. *Cf.* R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah, op. cit., pp.* 209-213.

مسترشدًا هذه المرة بالواقع التاريخي (كان يسوع بالفعل من مقاطعة الناصرة). والعلاقة هنا قوية مع إشعياء ٧: ١٤. كما نذكر أيضًا أن المسيحيين الأوائل قد دعوا ناصريين في سوريا (انظر أع ٢٤: ٥) ألم يكن قراء الأناجيل الأوائل يرون في أنفسهم سليلي الغصن الذي من جذع يسى؟ الاعتراض الرئيسي على النظرية يكمن في التشابه الضئيل بين الكلمة العبرية neser واليونانية Nazoraios.

٣- أخيرًا يعود آخرون إلى كلمة nazir (النص اليوناني لقضاة ١٣: ٥، ٧ (nazir أو naziraion) لمقارنتها بكلمة Nazoraios في متى). الفكرة هنا تدور حول (تكريس) (nazir) يسوع لله. ويدعم هذه القراءة، بجانب التقارب الصوتي اللغوي للكلمتين، الإشارة إلى الأنبياء في افتتاحية متى للاقتباس. المصطلح قد يعني الأنبياء الصغار (أع ٧: ٤٢)، أو الأنبياء الأوائل (أسفار يشوع، قضاة، صموئيل والملوك). ينصب الاعتراض الأساسي على كون يسوع لايمثل أيًا من السمات الأساسية للنذير، وخاصة حياة النسك (انظر متى ١١: ١٨، ١٩). غير أننا يمكننا أن نرى التسمية تعني «التكريس لخدمة الله منذ الميلاد». في النص اليوناني لقضاة ١٦: ١٧ تترجم الكلمة العبرية Nazir إلى naziraios theou أو agios theou بحسب المخطوطات: والمرجح أن متى قد قرأ ذلك التعبير مسيانيًا (مر ١: ٢٤؛ لو ٤: ٣٤).

هل يمكن الاختيار بين النظريات الثلاثة؟ إذا كان ترجيحنا يذهب إلى النظرية الثانية، فإن الغموض يظل رغم كل شيء بسبب الأسلوب غير القاطع الذي يشير به متى للعهد القديم.

نختم أخيرًا بملاحظة حول الاقتباسات الواردة في الإصحاح الثاني. يحمل كل

من الاقتباسات الأربعة إشارة جغرافية: بيت لحم، مصر، الرامة والناصرة. لم يكن الهدف من ذلك إعطاء معلومات حول أصل يسوع. إنها تساهم في مخطط متى اللاهوتي الساعي إلى تأصيل يسوع في تاريخ إسرائيل. تاريخ تأسيسه كشعب في قصة الخلاص من مصر. تاريخ سبيه (الرامة). تاريخ رجائه (بيت لحم). وأخيرًا تاريخ نشأته الجديدة في يسوع والمجتمع المسيحي (الناصرة).

الفصل الخامس

افتتاحيات

في نهاية هذه الجولة التفسيرية، سمحت لنا قراءتنا بإبداء بعض الملاحظات حول المغزى الذي أضفاه هذان الإصحاحان اللذان يبدأ بهما البشير روايته. وبصفة خاصة تبدي لنا أن هناك الكثير من الموضوعات اللاهوتية والإنسانية تكمن في قلب المشروع الروائي للبشير. ويحلو لنا أن نستخرج خمسة من هذه الموضوعات لنبين كيف يتم العودة إليها وعرضها في باقي رواية الإنجيل.

١- الموضوع الأول يختص بالجانب الإنساني. والأمر هنا يتعلق بوضوح بمسألة النسب. فالبشير، إذ يفتتح روايته بسلسلة نسب، فإنه أراد أن يبرز معنى نبوة المسيا، في جانبيها الإنساني والإلهي. وعلينا الآن أن نتساءل في باقي الإنجيل لنحاول رؤية كيف تعرض الرواية المتاوية مسألة نبوة يسوع.

٢- الموضوع الثاني مرتبط بشدة بالأول: ففي قلب سلسلة النسب هذه ومع بداية تواجد يسوع ظهر العنف: عنف من قِبَلِ أسلاف يسوع (سلسلة النسب تذكرنا بقتل داود لأوريا) وعنف سياسي ضد الابن المولود (قصة مذبحة الأطفال). وفي نهاية

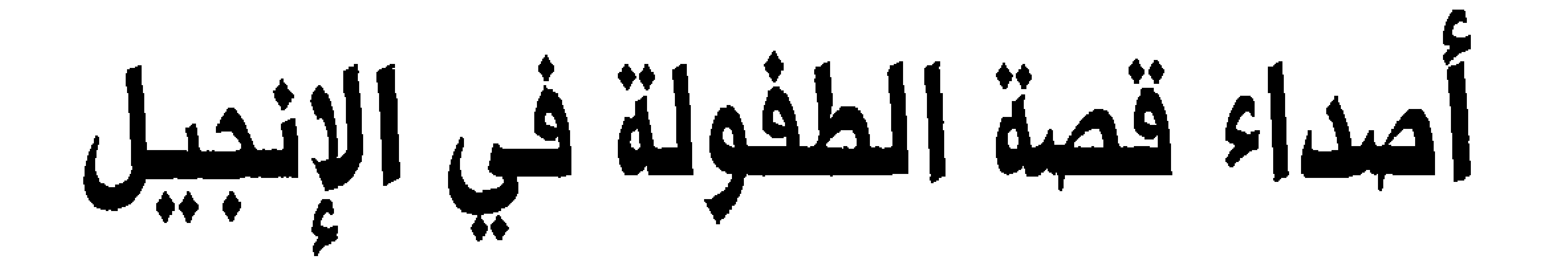
الإنجيل سوف يصل هذا العنف القاتل إلى ذروته في قصة الآلام. كيف تتواصل مسيرة العنف هذه من بداية الرواية إلى نهايتها؟ وكيف تلقى ابن الله هذا العنف؟ وكيف، على وجه الخصوص، حقق النصرة عليه؟

٣- الموضوع الثالث الذي نبغي التوقف أمامه له طابع لاهوتي. ففي قلب قصة ميلاد يسوع، بدت لنا شخصية يوسف البار تجسيدًا بامتياز لصورة الإيمان اليهودي الذي يفضله متى والذي يحاول دائمًا بيان ملامحه. فما هو شكل البار والبر في بقية القصة وما علاقتها بالشريعة التي يبدو أن سلسلة النسب لا تعطي لها مكانها اللائق - على مر الأجيال التي تنتهي بالمسيا؟

٤- الموضوع الرابع موضوع لاهوتي أيضًا ويختص بالتوتر الواضح بين العالمية والمحلية: فمجوس المشرق جاءوا وسجدوا بينما ممثلو الشعب ظلوا ساكنين. فيسوع الذي جاء «ليخلص شعبه من خطاياهم» سوف يصير ربًا للأمم: كيف لمثل تلك الافتتاحية، الموجودة بين السطور في سلسلة النسب (بطريقة خاصة من خلال ذكر النساء الغريبات) وفي التقاليد الخاصة بالمجوس، أن تصبح ممكنة فيما بعد؟

٥- بجانب الملامح اللاهوتية والإنسانية، فإن خامس الموضوعات التي نود استجلاء مغزاها الروائي، وهو موضوع يقع كذلك في قلب هذين الإصحاحين: صورة الطفل. ونحن لا نلاحظ ذلك الموضوع بطريقة كافية، لكن يسوع المتاوي يبدو لنا أولاً كطفل. كيف يتناغم هذا الإعلان الأولي مع تعاليم يسوع نفسه عن الأطفال، وعلى نطاق أوسع، عن أولئك الذين يدعوهم متى بـ «الصغار»؟ هل يمكننا تمييز، وإن نعم، فما هي الرابطة التي تحكم بناء متى الروائي لشخصية الطفل من بداية إنجيله إلى نهايته؟

الجزء الثاني



أصداء قصة الطفولة في الإنجيل

الفصل السادس

بنوية يسوع في إنجيل متى كامتداد لسلسلة النسب[1]

وصل بنا تفسيرنا للأعداد السبعة عشر الأولى من الإنجيل إلى استنتاج مفاده أن متى استخدم نوعية سلسلة النسب بغاية لاهوتية أكثر منها سردية رغبة منه في الإشارة إلى بنوية الرب يسوع المزدوجة: الإنسانية والإلهية. سلسلة النسب إذن تعبر عما تعنيه البنوة بالنسبة ليسوع. فمتى يبين كيف أنه، في غمرة التواليد الإنسانية التي سبقت يسوع، وهي تواليد كانت تحمل في ذاتها حملاً من الماضي الصاخب والعقد، تدخلت كلمة من خارج هذا الماضي فجرت الأرتاج المستعصية. إن الطريقة الخاصة المستخدمة في كتابة هذه السلسلة تشير إلى أن تحريرًا ما ممكن وأن هذا التحرير إنما هو كامن في بنوة يسوع الإلهية. كذلك يجب أن نفطن إلى ما تعنيه هذه البنوة الإلهية بالنسبة لمتى. هذا ما سوف نحاول رصده أولاً في قصتي معمودية

1. Sur ce thème, voir E. CUVILLER, "Filiation humaine, filiation divine: Jésus fils dans l'évangile de Matthieu", *Le Supplément* 225 (2003), pp. 69-86.

يسوع وتجربته. وفي مرحلة أخرى سوف نهتم بإبراز يسوع كابن والله كأب في مجموع الرواية المتاوية.

• المعمودية والتجربة والبنوة الإلهية

قبل بداية الخدمة في الجليل مباشرة (٤: ١٢- ١٧)، أورد متى حادثتين تمثلان من جهة «تنصيب» يسوع (قصة المعمودية ٣: ١٣- ١٧) ومن جهة أخرى «اختبار الكفاءة» (قصة التجربة ٤: ١- ١١). وفي حين أن سلسلة النسب توجه أنظارنا، بصورة مسبقة ولكن غير حصرية كما رأينا، إلى طبيعة بنوة يسوع الإنسانية، فإن ما يمتلك المشهد في هاتين الحادثتين هي بنوة يسوع الإلهية.

• معمودية «الابن الحبيب» (متى ٣: ١٣ - ١٧)

«حِينَئِذٍ جَاءَ يَسُوعُ مِنَ الْجَلِيلِ إِلَى الأُرْدُنِّ إِلَى يُوحَنَّا لِيَعْتَمِدَ مِنْهُ. وَلَكِنْ يُوحَنَّا مَنَعَهُ قَائِلاً: «أَنَا مُحْتَاجٌ أَنْ أَعْتَمِدَ مِنْكَ وَأَنْتَ تَأْتِي إِلَيَّ!» فَقَالَ يَسُوعُ لَهُ: «اسْمَحِ الآنَ لأَنَّهُ هَكَذَا يَلِيقُ بِنَا أَنْ نُكَمِّلَ كُلَّ بِرٍّ». حِينَئِذٍ سَمَحَ لَهُ. فَلَمَّا اعْتَمَدَ يَسُوعُ صَعِدَ لِلْوَقْتِ مِنَ الْمَاءِ وَإِذَا السَّمَاوَاتُ قَدِ انْفَتَحَتْ لَهُ فَرَأَى رُوحَ اللَّهِ نَازِلاً مِثْلَ حَمَامَةٍ وَآتِيًا عَلَيْهِ وَصَوْتٌ مِنَ السَّمَاوَاتِ قَائِلاً: «هَذَا هُوَ ابْنِي الْحَبِيبُ الَّذِي بِهِ سُرِرْتُ» متى ٣: ١٣- ١٧

دعونا نتوقف هنا أمام ما قاله الصوت السماوي في لحظة المعمودية: «هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت» (٣: ١٧). مصطلح «الحبيب» مرادف لكلمة «وحيد». هذا الإعلان ينطلق من مزمور ٢: ٧ «أنت ابني، أنا اليوم ولدتك» لكنه يزيد من قوته (في العهد القديم، كلمة yahid التي تترجم «الحبيب» كانت دائمًا لها علاقة بموت ابن أو ابنة وحيدة). فهذه الآية تحمل تعبيرًا عن علاقة متفردة ومتميزة لابن مع أبيه.

تبدو هنا العلاقة الفريدة ليسوع مع الله. في العهد القديم، كان الملك يُعتبر ابنًا لله، لكن من خلال التبني (مز ٢: ٧)؛ وعلى نفس المنوال كان لقب «ابن الله» يطلق على الملائكة بعض القضاة والإنسان البار والملك الجالس على كرسي داود. وفي أدبيات ما بين العهدين كان اللقب يشير أحيانًا إلى شعب إسرائيل (انظر سفر اليوبيل ١: ٢٤ «وسوف يدعون جميعهم أبناء الله الحي»). و إجمالاً فإن اليهودية تجنبت إطلاق لقب «ابن الله» على المسيا ولم يتداوله الناس رغم أننا نجده في كتابات قمران للإشارة إلى شخصية أخروية (انظر المخطوطة 4Q 226 «سوف يدعى ابن الله، ابن العليّ»). واللقب، على العكس من ذلك، كان أكثر تداولاً في العالم اليوناني - الروماني للإشارة إلى الملوك والأباطرة كأبناء الآلهة. ربما كان متى يجادل ضمنيًا مع أيديولوچية الإمبراطورية. ألم يكن ميلاد أوغسطس قيصر «المخلص» و«الإله» يعتبر «أخبارًا سارة» للعالم[٢].

2. En l'an 9 avant notre ére, un décret pris par l'assemblée des délégués des cités d'Asie témoigne de l'impact de la puissance impériale sur les élites locales conquises à l'idéal romain, impact qui trouve son apogée tout au long du Ier siècle de notre ère: "Puisque la Providence qui ordonne toute notre vie, dans son attention et dans son zéle, a prévu l'accomplissement le plus parfait de la vie jumaine en lui accordant Auguste qu'elle a rempli de vertus pour le plus grand bien du genre humain et qu'elle nous l'a envoyé, à nous et à nos descendants, comme un Sauvur, lui qui a fait cesser la guerre et qui a établi l'ordre partout. Et puisque César Auguste, quand il est apparu, a surpassé toutes les espérances, car non seulement il est allé au-delà desbienfaiteurs antérieurs, mais il n'a même laissé à ceux qui viendront après lui aucun espoir de le surpasser, et puisque la date de naissance du dieu Auguste marque pour le monde le début des bonnes nouvelles *(euangeliôn)*, pour ces raisons, il a été décidé par les Grecs d'Asie que le nouvel an commencerait dans toutes les cités le neuviéme jour avant les calendes d'octobre, qui est le jour de la naissance d'Auguste" (cité d'aprés H. COUSIN - J.-P. LÉMONON- J. MASSONNET, *Le monde ù vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 31).

وهنا يُطرح السؤال: ما الذي يميز يسوع كابن لله بطريقة متفردة؟ بمعنى آخر: ما هي الكفاءة الشخصية التي يتطلبها لقب «ابن الله» الذي لُقب به يسوع في لحظة معموديته؟ هذا ما ستوضحه حادثة التجربة.

• تجربة ابن الله (متى ٤: ١- ١١)

«ثُمَّ أُصْعِدَ يَسُوعُ إِلَى الْبَرِّيَّةِ مِنَ الرُّوحِ لِيُجَرَّبَ مِنْ إِبْلِيسَ. فَبَعْدَ مَا صَامَ أَرْبَعِينَ نَهَارًا وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً جَاعَ أَخِيرًا. فَتَقَدَّمَ إِلَيْهِ الْمُجَرِّبُ وَقَالَ لَهُ: «إِنْ كُنْتَ ابْنَ اللهِ فَقُلْ أَنْ تَصِيرَ هَذِهِ الْحِجَارَةُ خُبْزًا». فَأَجَابَ: «مَكْتُوبٌ: لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ اللهِ». ثُمَّ أَخَذَهُ إِبْلِيسُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُقَدَّسَةِ وَأَوْقَفَهُ عَلَى جَنَاحِ الْهَيْكَلِ وَقَالَ لَهُ: «إِنْ كُنْتَ ابْنَ اللهِ فَاطْرَحْ نَفْسَكَ إِلَى أَسْفَلُ لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: أَنَّهُ يُوصِي مَلاَئِكَتَهُ بِكَ فَعَلَى أَيَادِيهِمْ يَحْمِلُونَكَ لِكَيْ لاَ تَصْدِمَ بِحَجَرٍ رِجْلَكَ». قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «مَكْتُوبٌ أَيْضًا: لاَ تُجَرِّبِ الرَّبَّ إِلَهَكَ». ثُمَّ أَخَذَهُ أَيْضًا إِبْلِيسُ إِلَى جَبَلٍ عَالٍ جِدًّا وَأَرَاهُ جَمِيعَ مَمَالِكِ الْعَالَمِ وَمَجْدَهَا وَقَالَ لَهُ: «أُعْطِيكَ هَذِهِ جَمِيعَهَا إِنْ خَرَرْتَ وَسَجَدْتَ لِي». حِينَئِذٍ قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «اذْهَبْ يَا شَيْطَانُ! لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: لِلرَّبِّ إِلَهِكَ تَسْجُدُ وَإِيَّاهُ وَحْدَهُ تَعْبُدُ». ثُمَّ تَرَكَهُ إِبْلِيسُ وَإِذَا مَلاَئِكَةٌ قَدْ جَاءَتْ فَصَارَتْ تَخْدِمُهُ.» متى ٤: ١- ١١

إن حادثة التجربة تساعد على إثبات واختبار صحة صفة البنوة التي أعطيت ليسوع: كيف كان هذا الابن هو «الابن الحبيب»؟؟ لنا ثلاث ملاحظات على هذه القصة:

- لم يطلق المجرب على يسوغ عبارة «ابن الآب» ولكن «ابن الله». فالله لن يلقبه أحد بالآب سوى يسوع في الموعظة على الجبل.

– المجرب أطلق عبارة ابن الله على ذاك الذي أفلت من الضواغط البشرية: عدم الجوع (ع ٣) والموت (ع ٦) والحصول على القوة (ع ٩). فبالنسبة للمجرب فإن خلاص ابن الله يرتبط بوهم عدم الموت والقدرة الكلية الذي يقصره الجميع على الألوهية بسبب عدم إمكانية امتلاكه[٣].

– في كل من هذه التجارب أجاب الابن «الحبيب» إجابات متفردة وأصيلة. فأمام الخدعة القائلة بأنه لا يعاني من التجارب التي يخبرها كل البشر، أصر الابن على رفض هذه الخدعة مرات ثلاثة.

من هذه الملاحظات السريعة يمكننا الاستنتاج باطمئنان أن يسوع قد حطم صورة الله التي طرحها المجرب. فهو لم يكن «ابنًا لله» إلا من خلال رفضه لأن يكون «إلهًا» بالمعنى الذي فيه تكون الألوهية مضادة تمامًا للإنسانية. فهو لم يكن «ابنًا لله» إلا من خلال استعلان كونه ليس إلهًا. ولأجل ذلك فإن إله يسوع المسيح هو «الآب» الذي يستعلن في وجه ابنه المحدود – ليس في القدرة الغاشمة التي هي إفراز لرغبة الإنسان في الحصول على الخلود والقوة. ونتيجة لذلك، فإنه في يسوع، الابن الحقيقي، يصبح ممكنًا للإنسان أن يكون ابنًا بدون أن يرغب في أن يصير إلهًا. ولأجل ذلك أيضًا، فإنه في ضوء هذه البنوة الإلهية المتفردة، يمكننا أن نفهم تسمية الله بأنه أب ليسوع وللتلاميذ في الرواية المتاوية.

---

3. Ou, pour le dire avec A. WENN, "Satan ou l'adversaire de l'alliance", *Graphé* 9 (2000), pp. 23-43, p. 41: "Au fond, sous trois formes différentes, le diable propose à Jésus de régler son comporement sur le désir d'échapper aux limites jumaines."

• يسوع كابن للآب السماوي في الإنجيل الأول

الاقتراب من مسألة بنوية يسوع في مجمل إنجيل متى يتطلب منا عناية مضاعفة بموضوع لا نولي له غالبًا الاهتمام الذي يستحقه:

- فمن جهة، الإشارة إلى يسوع كابن تتواتر كثيرًا في رواية متى (٥٥ مرة في متى مقابل ٤٣ مرة في لوقا و ٢٧ مرة في مرقس و ٤٠ مرة في يوحنا). فيسوع يوصف، بطريقة منتظمة وبأساليب مختلفة، أنه «ابن»: ابن داود وإبراهيم منذ افتتاحية الإنجيل (١: ١)، ابن بحسب ولادته من مريم (١: ٢١، ٢٣، ٢٥) أو «ابن النجار» (١٣: ٣٥) على اعتبار أن يوسف أبوه، «ابن داود» كلقب مسياني (٩: ٢٧؛ ١٢: ٢٣؛ ١٥: ٢٢؛ ٢٠: ٣٠، ٣١؛ ٢١: ٩، ١٥)، «ابن الإنسان» (٨: ٢٠؛ ٩: ٦؛ ١٠: ٢٣؛ ١١: ١٩؛ ١٢: ٨، ٣٢، ٤٠؛ ١٣: ٣٧، ٤١؛ ١٦: ١٣، ٢٧؛ ١٧: ٩، ١٢، ٢٢؛ ١٩: ٢٨؛ ٢٠: ١٨، ٢٨؛ ٢٤: ٢٧، ٣٧، ٣٩، ٤٤؛ ٢٥: ٣١؛ ٢٦: ٢، ٢٤، ٤٥، ٦٤)، «ابن الله» (٤: ٣، ٦؛ ٨: ٢٩؛ ١٤: ٣٣؛ ١٦: ١٦؛ ٢٦: ٦٣؛ ٢٧: ٤٠، ٤٣، ٥٤)، «الابن الحبيب» (٣: ١٧؛ ١٧: ٥) وأيضًا «الابن» كاسم مطلق (٢: ١٥) و/ أو مرتبطًا بالآب (١١: ٢٧؛ ٢٤: ٣٦؛ ٢٨: ١٩).

- ومن جهة أخرى، الإشارة إلى الله كالآب واضحة بجلاء في إنجيل متى. فإذا استثنينا إنجيل يوحنا حيث يشار إلى الله كالآب ١١٨ مرة، فإن متى يتفوق على بقية الأناجيل المتفقة في إشارته لهذا الأمر (٤٥ مرة في مقابل ١٦ في لوقا و ٥ مرات فقط في مرقس).

هذا الاهتمام المضاعف يشير إلى مدى مركزية مسألة البنوة في معالجة الإنجيل الأول للمسألة الكريستولوجية.

• الله كأب في الموعظة على الجبل

يفتتح متى خدمة يسوع في الجليل بالموعظة على الجبل. في هذه الإصحاحات الثلاثة يُشار إلى الله كأب خمس عشرة مرة (خمس مرات فقط كـ «الله» وأربع مرات كـ «الرب»). وهو أب لمستمعي العظة الذين هم التلاميذ (متى ٥: ١) والجموع (٧: ٢٨، ٢٩) أربع عشرة مرة، ومرة واحدة فقط، تقريبًا في ختام العظة (٧: ٢١) يشار إليه كأب ليسوع نفسه.

والملاحظة في حد ذاتها مثيرة: ففي الإصحاحات الأربعة الأولى، وخاصة مرورًا بسلسلة النسب وحادثتي المعمودية والتجربة، كانت الإشارة ليسوع على أنه ابن، وبصفة خاصة ابن الله. هذه الإشارة تلقي ضوءًا ساطعًا على تلقيب الله بـ «الآب» في الموعظة على الجبل: في رواية متى المنطقية، لنا أن نتساءل عما إذا كانت تسمية الله بالآب لا تنبع من الإشارة إلى يسوع كالابن. وهكذا ظهر في الرواية ما سيتم شرحه فيما بعد: نحن لا نصل إلى الله كآب إلا من خلال الابن (انظر ١١: ٢٧ حيث العبارة التي اصطلح على تسميتها بقولة يسوع اليوحناوي في متى: «كل شيء قد دفع إليَّ من أبي. وليس أحد يعرف الابن إلا الآب. ولا أحد يعرف الآب إلا الابن ومن أراد الابن أن يعلن له»).

السؤال الذي يبقى معلقًا إذن يتعلق بفهم يسوع المتاوي لهذه الأبوة الإلهية في ضوء بعض المظاهر المستعلنة ولهذه العلاقة البنوية وكذلك الموضوعة على عاتق أبناء ذلك الآب السماوي. قد يكون من الأهمية بمكان إيراد بعض الأمثلة بشأن هذا الموضوع من الموعظة على الجبل:

– لكي يصبح المرء ابنًا لهذا الآب، عليه أن يحب أعداءه (٥: ٤٤، ٤٥).

– يجب أن يكون المرء «كاملاً» كما أن هذا الآب نفسه «كامل» (٥: ٤٨).

– هناك تحذير موحد: عدم الحصول على أجر من هذا الآب (٦: ١).

– هذا الآب يرى الكل في الخفاء ويجازي (٦: ٤، ١٨).

– هذا الآب يعلم ما نحتاجه حتى قبل أن نسأله (٦: ٨/ انظر بالمثل ٦: ٣٢).

– نحن نتضرع لهذا الآب الذي نقدس اسمه والذي ينبغي أن تكون مشيئته على الأرض كما هي في السماء (٦: ٩).

– هذا الآب لن يغفر لنا ما لم نغفر نحن (٦: ١٤، ١٥).

– أخيرًا، يؤكد يسوع في ٧: ٢١ أن الذين يفعلون إرادة أبيه هم فقط الذين سوف يدخلون ملكوت الله.

قد تبدو لنا هذه الأبوة الإلهية هنا ثقيلة، إن لم تكن قاسية: فالآب هنا يطالب بالكثير، وهو أب كليّ القدرة والمعرفة لا يترك لأولاده التلاميذ الفرصة للخروج من دائرة سلطانه. إلا أننا لا يجب أن ننسى هذه النقطة الرئيسية: أن الآب الذي ينبغي أن نفعل إرادته هو أبو يسوع (انظر ٧: ٢١). معنى هذا أنه، بالنسبة للتلاميذ، لا يمكن التمتع بهذه الأبوة الإلهية إلا من خلال مركز يسوع كابن. وهذا الأمر له نتيجة مزدوجة: ففي يسوع الابن يحصل التلميذ على منبت جديد يختلف عن الأصول الإنسانية التي تحمل اللعنة. فهو أيضًا يمتلك أبًا سماويًا وبالتالي لا يخضع لانغلاقية سلسلة نسبه. ثانيًا، إذا كانت أبوة الله لا يمكن قبولها وإدراكها وعيشها إلا في سياق البنوة التي مارسها يسوع، إذن، وكما أعلنت حادثة التجربة، فإن ذلك

يعني أن البنوة هي قبول المرء لأن لا يكون كلي القدرة، بمعنى أن يعيش بشريته ومحدوديتها.

ينتج عن ذلك إذن توترًا بين البشرية الكاملة التي عايشتها بنوة يسوع الإلهية في حادثة التجربة، والتي تنعكس على التلميذ، والمطالب التي تفوق قدرة البشر التي تطالب بها الأبوة الإلهية التلاميذ في الموعظة على الجبل. ولنا هنا أن نتساءل عما إذا كانت الأبوة الإلهية كما تظهر في الموعظة على الجبل محررة بالفعل للتلاميذ/ الأبناء. في واقع الأمر، إذا كانت البنوة تعني قبول المرء لمحدوديته، ألا تعني في المقابل قبول قدرة الآب الكلية كما تقدمها الصورة المعطاة للآب السماوي في الموعظة على الجبل والتي تشير إليها قراءتنا الأولية؟ بمعنى آخر إذا كانت حادثة التجلي قد أعلنت أي ابن كان يسوع، فالسؤال هو: أي آب يعلنه يسوع (انظر ١١: ٢٧)؟ هل علينا أن نكتفي بما يقوله عن هذا الأمر في الموعظة على الجبل وبالتالي نتواجه بصورة آب كليّ القدرة يطالب أبنائه بأمور قاسية؟ نظريتنا هي أننا يجب أن ننتقل إلى قصة الآلام حيث تصل إلى ذروتها المعركة التي بدأها يسوع في حادثة التجربة للتعبير عن حقيقة وضعه البنوي. وهي ذروة قد ينبع منها إدراك جديد لأبوة الله يسمح في المقابل بإعادة تفسير الصورة التي رسمتها له الموعظة على الجبل.

• الله الآب في قصة الآلام أو التجربة الأخيرة للمسيح

تبدأ هذه المعركة الأخيرة ليسوع في جثسيماني (متى ٢٦: ٣٦– ٤٦). هناك ثلاث ملاحظات على الصياغة المتاوية لصلاة يسوع: أ) أنه يخاطب الآب بقوله: «أبتاه» (في لوقا: «أيها الآب»، في مرقس: «أبا الآب» [بحسب الترجمة الحرفية من اليونانية])، ب) بينما نجد يسوع يخاطب الآب في مرقس بالقول: «كل شيء

مستطاع لك» (في لوقا «إن شئت» نجده يقول في متى «إن أمكن») أخيرًا، يورد متى صلاة يسوع الثانية (انظر ع ٤٢) هكذا: «يا أبتاه إن لم يكن ممكنًا أن تعبر عني هذه الكأس إلا أن أشربها فلتكن مشيئتك». هذا النص في متى غامض في صياغته ذاتها، فنحن نستطيع أن نستشف منه خضوع للإرادة الكلية والحاسمة لأب يسمح بموت ابنه. في مقابل حادثة التجربة التي رأيناها توضح رفض صورة الله كلية السيطرة، فإننا على الجهة الأخرى نفهم صلاة يسوع هذه على أنها طلبة يقدمها يسوع لأبيه لكيلا يسلمه لمصيره كابن. بمعنى آخر يقول يسوع: لقد أعلنتني ابنًا محبوبًا من خلال قبولي الحدود الخاصة بكل البشر، فلا تجعلني أسقط في تجربة الهروب من هذه الحالة البشرية. فلتكن إرادتك في أن أكون ابنًا بهذه الطريقة هي التي تتم. لا تجعلني أرفض أن أكون ابنًا بالطريقة التي أردتها لي. لقد رفض يسوع الاتكال على ذاته، فإنه ليس يتكلم من ذاته، بل بكلمة ذاك الذي أعلنه ابنًا. نقول بطريقة أخرى أن يسوع قد أعلن الله أبًا رمزيًا (أي أنه أعطاه مكانة الابن بكلمته – انظر ٤: ٤: فالإنسان يحيا بكلمة الله وليس بالخبز وحده) وليس كأب تخيلي فيما بعد (كليّ القدرة الذي ينبغي تملقه أو الخضوع له بغية الحصول على مكانته السامية). نعود فنقول إنه، مع ذلك، فإن الغموض مقصود في صياغة متى، فالقارئ هو المعني بتقرير كيفية فهمه لصلاة يسوع هذه لأبيه. وهذا ما يوضحه النص الآخر الخاص بالقبض على يسوع.

ففي لحظة القبض على يسوع (٢٦: ٤٧ – ٥٦)، بينما استل واحد من خاصة يسوع سيفه، فإن أمر يسوع له كان بأن يعيده إلى غمده مؤكدًا له: «أتظن أني لا أستطيع الآن أن أطلب إلى أبي فيقدم لي أكثر من اثني عشر جيشًا من الملائكة؟»

في ذات الوقت الذي يقبل فيه يسوع إرادة أبيه بأن يكون ابنًا متمسكًا بكل ما هو بشري، فإنه يستمر في طرح حقيقة القدرة الكلية للآب يستطيع أن يجيش في لحظة، إذا ما أراد، ربوات من الملائكة ليحفظه من الموت؛ إن يسوع يقاوم في تجربته الأخيرة، المماثلة للأولى، أن يصبح إلهًا في صورة إنسان، أن يصير ابنًا لله على طريقة أباطرة الرومان.

وكان الصليب هو الذي أزاح نهائيًا هذه الصورة لله (متى ٢٧: ٤٥-٥٦): فعند حافة الموت واجه يسوع تخليًا مطلقًا. فإن كان يردد كلمات مزمور ٢٢، عبرَّ يسوع صارخًا عن عدم فهمه لما يحدث له: «إلهي إلهي، لماذا تركتني؟» (٢٧: ٤٦). لقد ألغى نفسه، وهو المسيا ابن إبراهيم وداود، الابن الحبيب، وحيدًا. فهل الأمر أعمق من مجرد أن الله قد تخلى عن يسوع؟ وأنه عند لحظة موته، اكتشف يسوع أن الإله الوحيد المتواجد بجانبه هو الذي يموت معه وليس الإله الكلي القدرة الذي يستطيع حمايته من الموت؟ لكي يستعلن الآب السماوي الحقيقي كان لابد من موت إله. ولكي يكون بالفعل «ابن الله» (٢٧: ٥٤) كان لابد له أن يصير معلقًا على الصليب. وهكذا، بعد القيامة، تمكن من إرسال تلاميذه ليعمدوا الأمم «باسم الآب والابن» (٢٨: ١٩). لم يكن لذلك أن يموت قبلاً. ليس قبل أن يعبر الابن الحبيب خبرة الموت، ليس قبل أن يستعلن الله الذي سمح له بالتجربة كآب له. وهكذا أصبح ممكنًا ليسوع أن يكون ابنًا، وأن يكون للتلاميذ أبًا سماويًا ليعيشوا في سلام في ظل عنايته.

بالتالي، أن يصير المرء كاملا كما أن الآب السماوي هو كامل (٥: ٤٨)، يكون بالنسبة للتلميذ بأن يقبل أن يكون ابنًا كما أن الآب السماوي ارتضى أن يستعلن في الابن بمعنى قبول الحدود الأساسية للبشرية. وأن يفعل التلميذ إرادة أبي

يسوع معناه أن يقبل كونه ابنًا وألا يتكل على ذاته. فإنجيل متى يعيد تقديم نوعًا جديدًا من البنوة إذ أن البنوة البشرية دائمًا ما تكون قاصرة: فهي تحول دون تدخل الأب البشري، أو حتى الآب السماوي، بطريقة تتعارض مع أذهاننا عن امتلاكنا لتمام القدرة.

يبقى القول إن مكانة الابن هذه إنما هي مستحيلة: فالابن الحقيقي الوحيد هو الذي بلغها. فنحن دائمًا ما نخاطر بإدراك هذا «الآب السماوي» على أنه إله وهمي ننسب إليه كل القدرات. ونص متى غامض في هذا الصدد. والأمر برمته يقع في دائرة اختيار القارئ: هل يُعمل خياله أم سوف يسمع كلمة تأسره وتحييه؟ في رواية متى لا تتحدد الأمور مسبقًا، بل تتحدد في تاريخ كل إنسان. لقد انتصر يسوع على التجربة لكنه صارع حتى النهاية. لقد كان هو الإنسان الحقيقي، والابن الحقيقي كما لم يكنه ولن يصيره أحد قط. ومن خلاله، أُعطي للتلميذ معرفة الآب ونوال الخلاص البنوي الذي لا يتحقق ولا يتكمل إسخاتولوجيًا إلا بحقيقة الإيمان بالمسيح.

• ابنا زبدي وأمهما: البنوة المنقولة

ختامًا، من المهم أن نتوقف أمام أحد وجوه الرواية يظهر فيه هذا الإدراك المتجدد للبنوية، ونقصد به شخصية ابني زبدي.

الظهور الأول لابني زبدي، يعقوب ويوحنا، يرد في ٤: ٢١. دعاهما يسوع فتركا أبيهما وتبعاه (ع ٢٢). هذه القصة تندرج تحت منطقة التبعية الحاسمة: ترك الأب والأم في سبيل اتباع المسيح. ونجد الشقيقين مذكورين في قائمة الاثني عشر (انظر ١٠: ٢) «يعقوب بن زبدي، ويوحنا أخوه» في اللحظة التي اختار فيها يسوع تلاميذه الاثني عشر.

الرواية الثالثة التي يُذكر فيها الأخوان هي دون شك الأهم في شأن ما نناقشه هنا. والموقف هو حين طلبا من يسوع أن يجلسا عن يمينه ويساره عند مجيئه في المجد (متى ٢٠: ٢٠- ٢٣). إذا ما كان لهذا النص، كما هو الحال مع سابقيه، توازيًا في إنجيل مرقس، إلا أنه يختلف عنه في نقطة مدهشة: عند متى لم تصدر الرغبة عن يعقوب ويوحنا نفسيهما لكن عن أمهما: «حينئذ تقدمت إليه أم ابني زبدي مع ابنيها، وسجدت وطلبت منه شيئًا» (متى ٢٠: ٢٠). ولذلك كان لها السؤال الذي وجهه يسوع: «ماذا تريدين؟» وكانت هي التي طلبت المكانين المتميزين لولديها (٢٠: ٢١). بعد ذلك أكمل الابنان الحوار مع يسوع بأن أبديا اتفاقهما مع رغبة أمهما (انظر ٢٠: ٢٢). لقد ورث الاثنان من أبيهما الرجاء في انتظار مسيا إسرائيل، إلا أن أمهما كانت هي التي تحدد الإطار الذي ينبغي أن تكون عليه مشاركتهما في هذا الرجاء. لقد أرادت هذه الأم لهما أفضل المواقع، لذا فقد لجأت إلى شخصية ذات سلطة، المسيح الجالس في ملكوته، متوقعة أن يجيب لها هذه الطلبة. لقد كانا لايزالان «ابني زبدي» لكن الأم هي التي أخذت مسئولية تحديد مصيرهما. ولهذا فإن يسوع في إنجيل متى يجعل أبًا آخر يتدخل في الأمر: «الجلوس عن يميني وعن يساري فليس لي أن أعطيه إلا للذين أُعدّ لهم من أبي» (٢٠: ٢٣).

أخوان يتفقان مع رغبة أمهما في السلطة المطلقة، وابن حبيب يقبل بأن يجهل كل شيء عن قرار «أبيه السماوي» (انظر كذلك ٢٤: ٣٦): نموذجان متضادان للبنوة.

لكن في إنجيل متى لم ينته حديث الشقيقين وأمهما عند هذا الحد. فأولاً نجد ذكر الأخوين يتكرر عند الصلاة في جثسيماني ثم فيما بعد تذكر «أم ابني

زبدي» (في إنجيل متى فقط) من ضمن مجموعة النساء اللائي وقفن عند الصليب (٢٧: ٥٦). لقد انفصل الابنان عن الأم والأم عن الابنين لكن الابنين والأم يتباين اقترابهم وابتعادهم عن «الابن الحبيب». وهو اقتراب بالمعنى الذي كان فيه جثسيماني والصليب المكانين المتميزين اللذين بانت فيهما بنوة يسوع الإلهية بكل خصوصيتها، وهو ابتعاد بمعنى أنه في جثسيماني لم يستطع التلاميذ السهر مع يسوع، وأنه هنا الصليب كانت النساء تنظرن «من بعيد» (٢٧: ٥٥). وكان ذلك بمثابة رمز عن استحالة اتبعية يسوع إلى حيث تشتعل بحق بنوته وبنوتنا.

• الخلاصة

هناك طريقتان مختلفتان لتناول مسألة البنوة في قصص الطفولة لدى متى، كما أن هناك طريقتين لتناولها في قصة الآلام. فإما أن نقرأ قصص الطفولة والآلام على أنها وصف لإرادة ثابتة ومحتومة لإله كلي القدرة يتحكم في الأمور بمقتضى تدبير أبدي لا يمكن تغييره ولو قيد أنملة. والمخاطرة الواضحة هنا هي أن نفهم البنوة على كونها خضوع الإله/ الابن لـ الإله/ الآب القاسي. أو أن نقرأها على أنها الشهادة المقدمة عن الله ليتم تسجيلها في تاريخ البشر. ولا يعني الأمر هنا إنكار قدرة الله على تحقيق إرادته. لكن الأمر ببساطة وبطريقة أكثر اتضاعًا يتعلق بقبولنا ألا نعرف إلا ما يريد هو أن يعلنه لنا في طفل بيت لحم ومصلوب أورشليم: هنا تأخذ البنوة رونقًا مختلفًا تمامًا. في واقع الأمر تنحفر بنوة يسوع في استمرارية بنويتنا البشرية. وتظهر فاعلية هذا الأمر الخلاصي في أنه حيث نرزح تحت ثقل أنسابنا التي نحملها فإن بنوة المسيح تهبنا إمكانية أن نصير بناتًا وأبناء أحرارًا

إذ نتحرر من ثقل التواليد المتتالية التي أثمرت وجودنا. وعندما نقول «لتكن إرادتك» فإننا لا نعني بذلك الخضوع للإرادة المطلقة لأب خيالي أو متسلط، لكن أن نقبل أن نصير أبناءً بمعنى أن ننضوي تحت بنوية تحمل لنا الحياة. فهي بنوة تجد جذورها في كلمة محررة، كلمة تهب إمكانية التقدم نحو الغاية الحقيقية في طريق المسئولية والاتكال.

الفصل السابع

من قصة الطفولة إلى قصة الآلام:

يسوع في صراعه مع العنف في إنجيل متى[1]

الشخص الذي يبذل مجهودًا لينحي جانبًا للحظة القراءة الشعبية التي تقف حائلاً بينه وبين قصة متى عن الطفولة. يقف مصدومًا أمام العنف الذي يحتويه هذان الإصحاحان. دعونا هنا نتذكر بعض الحقائق التي أثيرت في الجزء الأول من هذا العمل والتي توضح كيف واجه يسوع عنفًا خاصًا ومتأصلاً في آن واحد:

– سلسلة نسب يسوع التي تفتتح الإنجيل (متى ١: ١– ١٧) تشهد بأسلوبها الخاص عن أن العنف سبق مجيء يسوع للعالم. ففي الواقع تحمل القائمة الطويلة لأسلاف يسوع في ذاتها التاريخ المضطرب والعنيف لشعب إسرائيل. وكابن الإنسان الذي نشأ في قلب تاريخ الأمة، جاء يسوع إلى عالم مثقل بحمل تاريخ

1. Sur ce thème, voir E. CUVILLIER, “Jésus aux prises avec la violence dans l’évangile de Matthieu”, ETR 74 (1999), pp. 335-349.

شعب إسرائيل، وهو تاريخ نسجته الحروب والسلام والعنف والمصالحة. وبطريقة أكثر دقة نقول إن تفصيل هذه السلسلة يشير إلى أن يسوع قد واجه العنف، ليس فقط كفرد من شعب إسرائيل، ولكن أيضًا لكونه عضوًا لنسل خاص. ففي واقع الأمر، بعد أن أشار متى إلى أن يسوع هو «ابن لداود» (١: ١) فإنه يذكر في عدد ٦ أن «داود ولد سليمان من التي لأوريا». لماذا لم تذكر هذه المرأة باسمها بثشبع على غرار ما حدث مع راحاب وثامار وراعوث؟ دون شك الأمر يتعلق بالتذكير بقصة داود الذي، بعد أن ارتكب الزنى مع تلك التي ستكون جدة من جدات يسوع، قام بقتل زوجها (انظر ٢ صم ١١)[٢].

في الإصحاح الثاني، يورد متى كذلك حادثة العنف، وهي حادثة مذبحة أطفال بيت لحم (متى ٢: ١٦ - ١٨). بهذه المذبحة الجماعية، حاول هيرودس التخلص من غريم غير مرغوب فيه. إذن، فقد تكرر في يسوع النموذج الشائع في فترة ما بين العهدين عن الثورة ضد المرسل الإلهي الذي يجابه الأقوياء.

ونحن نحاول هنا توضيح كيف يمتد موضوع العنف هذا في مجموع الرواية كلها. فمنذ بداية الخدمة في الجليل وحتى قصة الآلام، يعرض متى، ليس فقط العنف الذي تعرض له يسوع وكل المرسلين من الله، ولكن أيضًا كيفية الخلاص منه.

فالعنف لا يوجد فقط في الأصحاحات الأولى من الإنجيل، لكننا نكتشف آثاره القوية على طول الرواية الإنجيلية. دعونا هنا نضع أيدينا على البعض من هذه الآثار.

2. C'est dans ce sens qui vont deux articles récents déjà mentionnés sur les femmes dans la généalogie de Jésus: ceux W. J. C. WEREN, "The Five Women in Matthew's Genealogy", et J. NOLLAND, "The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy"; pour cet auteur, l'introduction de Bethsabée comme "femme d'Urie" souligne le péché de David et le jugement de Dieu sur lui (cf. p. 539).

العنف ضد التلاميذ ويوحنا المعمدان

في متى ١٠ تحدث يسوع عن العنف الذي سوف يتعرض له التلاميذ في إرساليتهم للمناداة بملكوت الله (انظر ١٠: ١٦-٤٢) «وسيسلم الأخ أخاه إلى الموت والأب ولده، ويقوم الأولاد على والديهم ويقتلونهم. وتكونون مبغضين من الجميع من أجل اسمي. ولكن الذي يصبر إلى المنتهى فهذا يخلص» (١٠: ٢١، ٢٢). «لا تظنوا أني جئت لألقي سلامًا على الأرض. ما جئت لألقي سلامًا بل سيفًا» (ع ٣٥). إن رفض الإنجيل والعنف الذي يثيره في نفوس المقاومين إنما له تفسير لاهوتي: المسيح موضوع خزي. فهو يطالب بكيان الإنسان كله، لذا فهو يستثير الكراهية والشقاق. فالكراهية التي كان للتلاميذ أن يجابهوها لم تكن إذن مجرد صدفة أو بسبب رداءة الآخرين. لكنها كانت أساسًا نتيجة للتفريق الذي يُحدثه الإنجيل: يجب التخلي عن الأمان واليقين في سبيل اتباع المسيح، وهذا الأمر يعد خزيًا لكل الناس، يهودًا كانوا أم أممًا (انظر ع ٣٤-٣٨).

في متى ١٤: ١-١٢ يذكر متى الميتة العنيفة التي تعرض لها يوحنا المعمدان[٣]. يجب تفسير هذا الموت في إطار العنف الذي يستثيره مجيء الملكوت داخل البشر. كان يوحنا المعمدان يمثل صورة النبي الذي يتعرض للموت لأنه عارض الأقوياء

3. Sur la mort de Jean-Baptiste, *cf.* W. D. Davies - D. C. ALLISON, *Matthew*, Vol. 2, pp. 463-477. Sur la figure de Jean-Baptiste chez Matthieu, *cf.* J. P. MEER, "John the Baptist in Matthew's Gospel", *JBL* 99 (1980), pp. 383-405; R. L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study*, Sheffield, Academic Press, 1991, pp. 55-60, *cf.* bibliographie pp. 55-56, note 28; H. FRNKEMUÖLLE, "Johannes der Täufer und Jesus im Matthäusevangelium: Jesus als Nachfolger des Täufers", *NTS* 42 (1996), pp. 196-218.

باسم الله. وبهذا المعنى، فإن العنف الذي تعرض له أنبأ بالعنف الذي كان ليسوع أن يتعرض له. وقد شهد متى نفسه عن هذا الأمر بصورة واضحة: «ولكني أقول لكم: إن إيليا قد جاء ولم يعرفوه، بل عملوا به كل ما أرادوا. كذلك ابن الإنسان أيضًا سوف يتألم منهم. حينئذ فهم التلاميذ أنه قال لهم عن يوحنا المعمدان» (متى ١٧: ١٢، ١٣).

موت يسوع كذروة للعنف

يندرج موت يسوع إذن في ثنايا ذلك التقليد المختص بالمُرسل الإلهي الذي يرفضه الشعب ويتعامل معه بعنف تحت تأثير قادته الدينيين إذ هدد امتيازاتهم[٤] من خلال وعظه. يكفي هنا أن نسوق مثالين:

- في متى ١٢: ١٤، بعد أن خاضوا النقاش الحاسم مع يسوع حول مسألة تفسير السبت (انظر ١٢: ١– ١٣)، رسم الفريسيون خطتهم لإهلاك يسوع[٥]. هذه هي المرة الأولى، منذ مؤامرة هيرودس في بداية الإنجيل، التي فيها يتعرض يسوع بوضوح للرغبة في قتله. منذ ذلك الحين بدأت.تظهر في أفق الرواية أحداث القبض على المرسل من الله والحكم عليه وقتله.

4. Ce point est fortement souligné par E. FUCHS, “La violence de l’Évangile”, *BCPE* 26 (1974), pp. 27-33, *cf.*, en particulier, pp. 29- 31. Le lien entre religieux et violence a été réfléchi par R. GIRARD, *La violene et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

5. Sur Mt 12, 14 et l’ensemble constitué par Mt 12, 1-14 dont il constitue la conclusion, *cf.* Y.-E YANG, *Jesus and the Sabbath in Matthew’s Gospel*, Sheffield, Academic Press, 1997; *cf.* spécialement, sur Mt 12, 1-14, pp. 139-221; sur le v. 14, pp. 209-214.

– يجب هنا بصفة خاصة ذكر الإعلانات الثلاثة عن الآلام. ففي متى ١٦: ٢١ أعلن يسوع أنه سوف يسلم إلى «الشيوخ ورؤساء الكهنة والكتبة»، وفي ١٧: ٢٢ أنه يسلم «إلى أيدي الناس»، وفي ٢٠: ١٧ أن رؤساء الكهنة والكتب، بعد أن يحكموا عليه بالموت، سوف يسلمونه «إلى الأمم». إن العنف ضد يسوع لم يكن عنفًا نابعًا من رؤساء الشعب لكونهم يهودًا، لكنه عنف تعدى حدود إسرائيل ليشمل كل إنسان (يهودي أو أممي) يواجه الكلمة الخارجة في فم المبشر بملكوت السموات. لقد أظهر يسوع (deiknuein انظر ١٦: ٢١)[٦] لتلاميذه منظور موته، بمعنى أنه كان يدرك حتميته. لقد كان يسوع في إنجيل متى واعيًا بالعنف الذي تستثيره كلماته. كما كان الأمر مع أنبياء العهد القديم الذين حملوا الكلمة الإلهية، وكما كان الأمر مع يوحنا المعمدان، فإن يسوع قد رفض وسوف يتعرض للعنف القاتل. وأولئك الذين ينتسبون له سوف يتعرضون لنفس مصيره لأن «التلميذ ليس أفضل من المعلم» (مت ١٠: ٢٤).

• العنف يهاجم الملكوت (متى ١١: ١٢)

لنختم هذا الجزء الأول من بحثنا بالتركيز على المقولة الواردة في متى ١١: ١٢ (النص الموازي لها في لوقا ١٦: ١٦)[٧] «ومن أيام يوحنا المعمدان إلى الآن ملكوت

6. seul autre emploi du terme en Mt 4,8: le Diable "montre" - *deiknusin* - à Jésus tous les royaumes de la terre.

7. R. BULGMANN, *Histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973, cf. "Complément" (1971), p. 562; G. SCHRENK, "Biazomai, Biastes", dans G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 609- 614; W. STENGER, "Biazomai, Biastes", dans H. BALZ - G. SCHNEIDER éds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 216- 217 (et bibliograohie); W.D. DAVIES - D. C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, pp. 254-256.

السموات يغصب والغاصبون يختطفونه»[٧].

هنالك خمسة تفسيرات أساسية لهذه الآية، ثلاثة منها إيجابية واثنان سلبيان:

– من الوجهة الإيجابية العبارة تعني:

١– العنف المقدس لأولئك الذين يمتلكون ملكوت الله من خلال تقديمهم الكثير من التنازلات الصعبة[٨].

٢– عندما نترجم الفعل biazo في صيغة المبني للمعلوم «ملكوت السموات يشق طريقه بالعنف»، فإن المعنى يكون أن الملكوت، رغم كل العوائق، يأتي بقوة)[٩].

٣– تعبير «الغاصبون» (biastai) يشير به المضادون[١٠] إلى تلاميذ يسوع أو يشير به التلاميذ إلى أنفسهم[١١]. رغم كونهم «عنفاء» و «مهمشين» فإنهم سوف

8. P. BENOIT, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1950, p. 78, note b; c'est l'opinion de M.-J. LAFRANGE, *Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1941, pp. 221-222: "C'est un bien d'entrer dans le royaume même de cette façon... Il s'agit d'une énergie qui produit des efforts. On se Jette sur le règne de Dieu, expression trés forte, mais qui convient à une époque nouVelle"; dans un sens proche, A. SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1961, p. 74: "La repentance et la rénovation morale en vue du Rouaume de Dieu sont en quelque sorte une pression exercée dans le dessein de le contraindre à venir... Les violents qui s'en emparent sont ceux qui acceptent la rénovation morale. Ils l'attirent de force sur la terre."

9. G. HÄFAER, "Gewalt gegen die Basileia? Zum Problem der Auslegung des "Stürmerspruches" Mt 11,12", *ZNW* 83 (1992), pp. 21-51.

10. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1975, p. 144.

11. G. THEISSEN, "Le mouvement de Jésus, une révolution charismatique des valeurs", dans *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 71-90, cf. pp. 88-90. Également, "Jünger als Gewalttäter (Mt 11,12f; Lk 16, 16)", *Studia Theologica* 49 (1995), pp. 183-200.

يحطئلون على الملكوت.

– من الوجهة السلبية العبارة تعني:

١– عنف الغيورين الذين يريدون تحقيق الملكوت عن طريق السلاح (وهو أمر سوف يرفضه يسوع)[١٢].

٢– في المصطلحات الرؤيوية اليهودية، معركة القوى الشريرة (الشيطان وممثليه الأرضيين، والذين من بينهم هيرودس الذي قبض على يوحنا المعمدان ثم قتله، وفيما بعد السلطات اليهودية والرومانية التي حكمت على يسوع بالموت) ضد ملكوت الله وممثليه. بمعنى آخر فإن معاناة يوحنا المعمدان ومن بعده يسوع تفسر في إطار مصطلحات الاضطراب الاسخاتولوجي في الأيام الأخيرة[١٣].

في سياق إنجيل متى، وباعتبار ما قلناه عن التواجد القوي للعنف ضد المرسلين من الله، يبدو أنه يجب تفسير النص على أنه كناية عن المصير الذي ينتظر يوحنا

12. O. CULLMANN, *Dieu et César*, Neucâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 24: "Nous devons [...] penser ici à des gens comme le chef zélote Judas. Certes, cette parole ne renferme pas uniquement un blâme. Jésus reconnaît que ces gens se mettent en peine pour le Royaume de Dieu. Cependant il désavoue leur action, car le Royaume de Dieu ne viendra pas par la violence humaine et ne sera pas non plus instauré comme un royaume politique."

13. Ainsi, avec des variantes dans le détail, N. PERRIN, *Redisxovering the Teaching of Jesus*, New York, Harper & Row, 1967, pp. 74-75 ; W. D. DAVIES - D. C. ALLISON, *Matthew*, vol. 2, p. 256; S. LLWWELYN, "The Traditionsgeschichte of Matt. 11:12-13, par. Luke 16:16", *NT* 36 (1994), pp. 330- 349; cet autenur propose même un rapprochement suggestif avec la parbole des vignerons homicides, qui aurait été, originellement, une illustration de ce *logiaon*. Tout récemment encore, E. P. MEADORS, *Jesus the Messianic Herald of Salvation*, Tubigen, Mohr, 1995, p. 224.

المعمدان ثم يسوع: ففي شخصهما، ملكوت الله نفسه هو الذي يلقى المقاومة ويستقبل العنف. والعنفاء هنا هم الذي يمدون أيديهم إلى المرسلين من الله ليحصلوا على أمر ليس من حقهم (متى ٢٢: ٣٨). فهناك معرفة رؤيوية تقوم بين الله والقوى المختلفة. فمنذ يوحنا المعمدان بدأت تباشير الدهر الآتي (متى ٣: ١) وبلغت المقاومة ذروتها. كان يوحنا المعمدان في السجن (وسوف يقدم للموت بعد قليل)، ولم يكن مصير يسوع مختلفًا عن ذلك. كان العنف إذن مقومًا أساسيًا من مقومات المجيء القريب لملكوت الله. وقد أثار يسوع في حقيقة الأمر لدى معارضيه نوعًا قاتلاً من العنف. ونحن هنا نشهد استمرارية لتقليد نبوي يتلخص في رفض، وفي بعض الأحيان قتل المرسل من الله، مما يستدعي غضب ودينونة الله على شعبه. غير أنه عند متى، الفترة التي تبدأ مع يوحنا المعمدان وتنتهي بيسوع إنما هي مرحلة النهاية، أو هي مرحلة العنف الذي يصل إلى ذروته.

وهكذا نستطيع أن نستنتج معلومتين إضافيتين من خلال هذه المرحلة الأولى في بحثنا. فمن جهة، من خلال سلسلة النسب وقصة الطفولة يشير متى إلى أن العنف مقوم لوجود يسوع التاريخي من حيث انحداره من سلسلة نسب بشري. ومن جهة أخرى، يضيف متى إلى هذا العنف المشترك بين مصائر البشر، العنف الذي أثارته المناداة باقتراب ملكوت الله. هذه المناداة التي تتحدى الإنسان في يقينياته واكتفائه تستثير الرفض والكراهية ضد الإنسان المُرسل من الله.

عنف إله يسوع ضد مقاوميه

مع ذلك نستطيع أن نتساءل إذا ما كان ملكوت الله نفسه يصير عنيفًا بسبب تعرضه لعنف البشر، إذا لم يكن نفس المبشر بالملكوت قد اضطر إلى مجابهة عنف

البشر بالدعوة إلى العنف الإلهي المنتقم. في واقع الأمر، في نطاق السياق الخاص بالإنجيل الأول يُطرح التساؤل عن المجازاة العنيفة التي يمارسها إله يسوع، إله الدينونة من نحو أعدائه. بداخل المنطقة الثقافية والدينية في إنجيل متى، يستدعي العنف ضد الأنبياء الدينونة الإلهية (موضوع الدينونة يملأ أرجاء إنجيل متى)(١٤). وقد أدى ذلك بأحد الباحثين إلى القول بأن متى يقدم بناءًا اسخاتولوچيًا رؤيويًا مركزه الحاجة إلى النقمة والمجازاة(١٥). والحقيقة هي أن أقوال يسوع المعبرة عن النقمة وبالتالي العنف ليست بقليلة في الإنجيل الأول. ولعل العرض السريع للبعض من أهم تلك الأقوال تسمح لنا بتكوين فكرة عن أهمية موضوع المجازاة الإلهية العنيفة لدى يسوع الذي يقدمه متى:

- متى ١١: ٢١- ٢٤ ويل ضد كورزين وبيت صيدا وكفر ناحوم (انظر عدد ٢٣ «وأنت يا كفر ناحوم... ستهبطين إلى الهاوية»).

- متى ١٣: ٣٦- ٤٣، شرح لمثل الزوان (انظر عدد ٤٢ «ويطرحونهم في أتون النار. هناك يكون البكاء وصرير الأسنان»).

- متى ١٨: ٢٣- ٣٥، مثل العبد الشرير (انظر عدد ٣٤ «وغضب سيده عليه وسلمه إلى المعذبين حتى يوفي كل ما كان عليه»).

14. Sur ce théme matthéen, *cf.* D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1995²; *cf.* particuliérement pp. 13-50 pour un inventaire des mentions matthéennes du jugement. *Cf.* également, du même auteur, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genéve, Labor et Fides, 1990, spécialement chapitre 3, "Le Dieu du jugement", pp. 51-67.

15. D. C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge, University Press, 1996. L'analyse du donné textuel de Matthieu que nous proposons permet de s'inscrire en faux contre cette hypothése.

- متى ٢٢: ١١- ١٤، مثل المدعوين إلى العُرس (انظر عدد ٧ «فلما سمع الملك غضب وأرسل جنوده وأهلك أولئك القاتلين وأحرق مدينتهم»، وكذلك عدد ١٣ «اربطوا رجليه ويديه وخذوه واطرحوه في الظلمة الخارجية. هناك يكون البكاء وصرير الأسنان»).

- متى ٢٣، توبيخ الكتبة والفريسيين (انظر السبعة الويلات التي تتسم بعنف نادر في التعبير كما في عدد ٣٣ «أيها الحيات أولاد الأفاعي كيف تهربون من دينونة جهنم؟»).

- متى ٢٥: ١٤- ٣٣، مثل الوزنات (انظر عدد ٣٠ «والعبد البطال اطرحوه إلى الظلمة الخارجية. هناك يكون البكاء وصرير الأسنان»).

- متى ٢١: ٣٣- ٤٥، مثل الكرامين القتلة. المجازاة العنيفة تصل هنا إلى ذروتها. فمثل الكرامين القتلة يخترقه من بدايته إلى نهايته موضوع العنف القاتل من قبل أولئك الذين يبغون الاستيلاء على ميراث ليس لهم. القتل هنا هو السلوك النهائي الذي تم اللجوء إليه للاستيلاء على ملكية الكرم. العنف إذن يُولِّد العنف: فقد جاء صاحب الكرم لمعاقبة أولئك الأشقياء عن طريق إذاقتهم نفس المصير الذي أذاقوه لابنه[١٦].

غير أنه من المناسب أن نشير إلى بعض التباينات بين العنف الذي لقيه يسوع

16. Il faut cependant remarquer ici que la paole violente du v. 41 ("Il fera misérablement périr ces misérables") n'est pas de Jésus, mais des adversaires qui répondent à la question qu'il leur pose sur l'attitude attendue du maître de la vigne.

ويوحنا المعمدان والعنف الإلهي الذي أعلنه يسوع من نحو أعدائه:

– يسوع المتاوي أعلن عن الانتقام لكنه لم يمارس هو بنفسه هذا الانتقام. بمعنى آخر أن كلمات يسوع و ليس أعماله هي التي كانت عنيفة في بعض الأحيان. ولا تندرج قصة طرد الباعة من الهيكل (متى ٢١: ١٢، ١٣) تحت قائمة المجازاة العنيفة، لكنها تمثل بالحري تحركًا لتطهير الموضع المقدس.

– لغة الدينونة التي استخدمها يسوع في إنجيل متى كانت في أغلب الأحيان لغة رمزية. فاللغة المجازية يمكن اعتبارها وسيلة لتغيير الدعوة إلى العنف: فالسيد الذي يعاقب عبده الشرير، والملك الذي يُهلك المدعوين المتراخين وصاحب الكرم الذي يقتل الكرامين لا يمكن تمثيلهم بالله.

– الإطار الخبري الذي يستخدمه متى في بعض الأمثال المختصة بالدينونة قد تساعد على فهم العنف البادي في الكلمات. وهكذا، ففي متى ١٨ مثل الدائن غير الرحيم (ع ٢٣– ٣٥) يسبقه مثل الراعي الصالح (الخروف الضال) (ع ١٢ – ١٤):

ألا يجب تفسير صورة الملك الرحيم انطلاقًا من صورة الراعي الذي يهيم حبًا برعيته[17]؟

– في تقليد العهد القديم يبقى الهدف من لغة الدينونة هو الدعوة إلي التوبة.

17. De la même manière que la parole d'exclusion de 18,17 devrait être interprétée par l'épisode de Mt 9,10.

فيسوع المتاوي يتأصل في التقليد النبوي الضخم الموجود في العهد القديم[18]. بالإضافة إلى ذلك[19]، لقد اتضح أن التهديد بالدينونة الإلهية لا يخص فقط إسرائيل أو البعيدين عن الإيمان، لكن أيضًا أبطال القصة الذين يقف وراءهم أعضاء المجتمع المتاوي (الدائن غير المشفق، المدعو إلى وليمة العرس...).

– العنف اللفظي الذي فاه به يسوع المتاوي (انظر بخاصة متى ٢٣)[20] يجد تفسيرًا له في السياق التاريخي الذي فيه نما المجتمع المتاوي. بمعنى أنه يمكننا التساؤل عما إذا كان العنف اللفظي لم يكن له تأثير محفز للعنف البدني أو النفسي الملموس. فالشخص الذي يستطيع التعبير بالكلمات عن المعاناة التي يشعر بها وما يتبعها من احتياج للتعويض، يمكنه بالتالي إظهار العنف الذي يعاني منه داخليًا إذن فالعنف يُستعلن بالكلمة أفضل من الفعل.

دعونا نختم هذا الجزء الثاني من بحثنا. في إنجيل متى العلاقة بين يسوع وقادة الشعب يسودها العنف المتبادل، بمعنى أنه، من خلال اتجاهاته وأقواله، أثار يسوع غضب قادة الشعب الذين بدورهم رفضوا يسوع. بحسب صيغة الرواية قام

---

18. De l'avis de J. ZUMSTEIN, "Violkence et non-violence dans le Nouveau Testament", dans *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 355-368, les malédictions qui "ont pour fonction de mettre en garde leurs destianatires contre la posiible exclusion du salut eschatologique [...] n'émargent pas directement à [la] problématique" de la violence (p. 356, note 2).

19. Tout particulièrement, et de manière convaincante, par D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu, op. cit.*

20. Sur cette question, *cf.* D MARGUERAT, "Quand Jésus fait le procés des Juifs. Matthieu 23 et l'antijudaïsme", dans A. MARGERAT, éd., *proces de jesus, proces des juifs. Eclairage biblique et historique*, Paris, Ceerf, 1998, pp. 101-125.

قادة الشعب بحشد الشعب على كراهيته والرغبة في قتله. هذا الرفض الموجود منذ البداية أثار لدى يسوع حتمية الإعلان عن الدينونة الإلهية. ففي حديث يسوع عن الدينونة في إنجيل متى يقف في خلفية الحدث إله عادل ومجاز يرد لكل واحد ما صنعت يداه إلا أن هذه الدينونة الإلهية التي تأتي دائمًا في صورة رمزية، تقدم في سياق مستقبلي أخروي تنفي كون يسوع أو تلاميذه هم الذين ينفذونها في العصر الحالي. على العكس من ذلك، فإن كلمات الدينونة هذه ترن على نفس المنوال، كتحذير موجه للتلاميذ أنفسهم.

• موت يسوع كنهاية للعنف ضد الله

داخل المنطق الروائي لإنجيل متى، يمثل موت يسوع العنف البشري الأخير ضد الملكوت، العنف الأقصى الموجه ضد الله نفسه في شخص ابنه. هذا العنف الأقصى الذي سوف يؤدي منطقيًا إلى عنف مضاد من الله نفسه (انظر مثل الكرامين القتلة)، أصبح لدى متى الموقف الذي ارتضى فيه يسوع التوقف عن إبداء الدينونة نحو العنف، ليس فقط في الأفعال ولكن كذلك في الأقوال أيضًا. هذا الخضوع للعنف دون لجوء للانتقام يتبدى في ثلاث حوادث نرى فيها معًا فهمًا جديدًا لبنوية يسوع وتبلورًا لفكرة خاصة عن الأبوة الإلهية. في جسثيماني (متى ٢٦: ٣٦ - ٤٥)، يسوع المتاوي يقبل تلقي العنف في خضوع لإرادة أبيه (انظر عدد ٣٩). في أثناء القبض عليه (متى ٢٦: ٤٧- ٥٦)، وفي حادثة ينفرد بها متى (٢٦: ٥١- ٥٣)، يقبل يسوع بعدم تدخل القوة الإلهية، وبالتالي بعدم مقابلة العنف بالعنف: تروي الحادثة ما جرى عندما ضرب واحد من المقربين ليسوع عبد رئيس الكهنة دافعًا يسوع بذلك إلى تدخل حاسم بقوله: «رد سيفك إلى مكانه. لأن كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون. أتظن أني لا أستطيع الآن أن أطلب إلى أبي فيقدم لي أكثر من اثنى عشر

جيشًا من الملائكة» (انظر متى ٢٦: ٥١- ٥٣)[٢١]، أخيرًا عند موت يسوع (متى ٢٧: ٤٥- ٥٠) ماتت معه صورة الإله الذي تركه. ألا يمكننا تفسير صرخة يسوع الشهيرة: «إلهي إلهي لماذا تركتني؟» (ع ٤٦) من خلال هذا المنظور؟ على الصليب مات إله الانتقام. وكان انشقاق حجاب الهيكل رمزًا روائيًا لهذه الحقيقة (ع ٥١): نظام الذبائح القديم القائم على الإصلاح العنيف للخطأ، تم إلغاؤه[٢٢].

يمكن تقديم أربع ملاحظات إضافية هنا:

- من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنه (باستثناء مثل الكرامين القتلة)، فإن أقوال يسوع العديدة المختصة بإعلان الدينونة الإلهية لم تكن مرتبطة بمنظور موته القريب. حتى الأقوال المختصة بابن الإنسان كممثل للدينونة الإلهية والتي تملأ أرجاء إنجيل متى لا تقيم أية علاقة بين هذه الدينونة وموت يسوع (انظر متى ١٣: ٤١؛ ١٦: ٢٧؛ إصحاحي ٢٤، ٢٥) أكثر من ذلك أن تلك الأقوال عن ابن الإنسان المتألم لم يرافقها أبدًا إعلان عن الدينونة. الاستثناء الوحيد نجده في متى ٢٦: ٢٤ (الويل ضد يهوذا) الذي تحقق في متى ٢٧: ٣- ١٠[٢٣].

- لوحظ لدى متى أن المقابلة تكون صارخة بصورة خاصة بين الأهمية التي

21. L'importance de ce passage pour l'élaboration de la théologie matthéenne a déjà été soulignée par F. J. LEENHARDT, "Réflexions sur la mort de Jésus", *RHPR* 37 (1957), pp. 18-23.

22. Il n'est peut-être pas anodin que, par deux fois, Matthieu rapporte, dans la bouche de Jésus, la citation d'Os 6,6: "Ce n'est pas le sacrifice que je veux, mais la miséricorde." Tout se passe comme si le ministére en Galilée préparait ce que la croix allait révéler.

23. Ainsi, aprés d'autres, F. VOUGA - H. MOTTU, "La Passion de la Parole. Jésus, prophéte invectivant et souffrant", *BCPE* 30 (1978), pp. 38-46, cf. p. 44.

تولى لأقوال يسوع خلال خدمته الأرضية وصمته خلال قصة الآلام. هذا الانتقال من الصيغة الحادة للخطابات النبوية (انظر متى ٢٣، وخاصة ٢٤، ٢٥) إلى صمت ذاك الذي أسلم إلى عنف البشر إنما يمثل رمزًا روائيًا للتغيير الذي حدث: «صورة النبي الواقف ضد القوى الأيديولوچية يتبعها صورة النبي الذي تبتلعه نفس هذه القوى وقد التزم الصمت»[٢٤].

– ترك يسوع من قِبَل الله، ونهاية النظام القديم (انشقاق حجاب الهيكل) والاعتراف بيسوع كابن الله (انظر ٢٧: ٥٤) كلها أمور يعرضها متى في نطاق تفسير أخروي للصليب. هذا النطاق الأخروي تشير إليه روائيًا التقاليد الخاصة بزلزلة الأرض وانفتاح القبور الذي ينفرد متى من بين البشيرين الأربعة بذكرها في سياق قصة موت يسوع (انظر متى ٢٧: ٥١ب – ٥٣). لقد تحقق أخيرًا ما أنبأ به قبلاً وعظ يوحنا المعمدان ويسوع (متى ٣: ٢؛ ٤: ١٧). فموت يسوع بالنسبة لمتى يعتبر نقطة انقلاب: الدهر القديم ينتهي والجديد يبدأ[٢٥].

أخيرًا نلاحظ أن يسوع المقام لم يفه بأي كلمة انتقام أو دعوة للدينونة. فبدلاً من العداوة والانتقام من المذنبين أو الدعوة إلى دينونة الله، فإن ما يهم يسوع المقام هو «صناعة التلاميذ» (متى ٢٨: ١٦– ٢٠).

نختم فنقول إنه في وقت مبكر دعا يسوع إلى إيقاع الدينونة الإلهية. أما في جسثيماني فقد خضع لإرادة الله وبالتالي وقع تحت عنف البشر. وعلى الصليب كان

---

24. *Ibid.*, p. 44.

25. Dans le même sens, S. LÉGASSE, Le Procès de Jésus, tome 2, Paris, Cerf, 1995 qui Parle, p. 292, des "signes du passage à une autre ère".

إلهه نفسه هو الذي تركه: «إلهي إلهي لماذا تركتني؟». هذا الترك الإلهي يمثل عند يسوع نهاية لإدراك ما عن الله. فعند إعادة قراءته في إطار منظور متى الأخروي، يمكن تفسير موت يسوع ليس فقط على أنه نهاية للعنف الإلهي (أو نهاية صورة عنيفة عن الله) ولكن أيضًا على كونه نهاية لعهد الذبائح (انشقاق حجاب الهيكل) الذي كان ينظر إليه كنظام عنيف لإصلاح الخطأ: في موت يسوع يبدأ عصر جديد يختفي فيه النظام القديم للأمور ومنطقه.

«دم البار» كرمز للتحول

يقدم موضوع الدم مثالاً على هذا التغيير. ففي متى ٢٣: ٣٠، ٣٥، في سلسلة تقليد العهد القديم[٢٦]، يعلن يسوع أن دم الصديقين والأنبياء سوف يأتي على الكتبة والفريسيين. إن إله المجازاة يتواجد هنا في قلب ويلات يسوع المتاوي. وأبعد من ذلك، فإن يهوذا قد واجه منطق المجازاة هذا إذ أنه «أسلم دمًا بريئًا» (٢٧: ٤) مسبوقًا بالويل الذي فاه به يسوع من نحوه (٢٦: ٢٤). وبعد أن شنق نفسه دُفن أخيرًا في حقل الدم (انظر ٢٧: ٦، ٨). أما بيلاطس فقد «غسل يديه» وأعلن براءته من دم يسوع (٢٧: ٢٤) بينما طالب الشعب أن يكون دمه عليهم وعلى أولادهم (٢٧: ٢٥). فالقتل ينتج القتل والدم يتبعه دم. إنها شريعة الثأر والدم هي التي تهيمن.

إلا أن هناك تفسيرًا آخر يفرض نفسه عن طريق صوت يسوع، يسوع الذي يسير في الطريق نحو آلامه وليس يسوع الويلات في متى ٢٣: فخلال العشاء الأخير أعلن يسوع أن دمه سوف يسفك من أجل كثيرين لمغرفة الخطايا (متى ٢٦: ٢٨)

26. *Cf.* H. CAZELLES, article "Sang", *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome XI, paris, Letouzey & Ané, 1991, cols. 1332-1353.

فنحن لا ننتقم أبدًا لهذا الدم، إنما نقبله كعلامة للعهد والغفران. إننا نشهد تحولاً حقيقيًا بين متى ٢٣: ٣٠، ٣٥ ومتى ٢٦: ٢٨: فالدم لن يسفك فيما بعد لعنةً، لكنه يصير علامة غفران(٢٧).

في واحدة من مقابلاته المتعددة التي يمتلك سرها (انظر متى ٥: ١٩ في مقابل متى ١١: ١١؛ متى ٥: ٢٢ في مقابل متى ٢٣: ١٧؛ متى ١٠: ٥ب، ٦، في مقابل متى ٢٨: ١٩؛ متى ٢٣: ٣٥ في مقابل متى ٢٦: ٢٨...) يعلن لنا متى مسيحًا يكتشف المعنى الكامل لإنجيله وهو يصارع التناقض ذاهبًا في طريقه إلى أورشليم وإلى الموت. في هذا السياق الذي ينفرد به الإنجيل الأول ليس هناك ما هو أكثر

27.Il serait intéressant de retrabailler ce déplacement à partir des hypothéses développées par A. MARX et c. GRAPPE, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testament*, Genéve, Labor et Fides, 1998. Pour ces auteurs, on distingue, dans les traditions vétérotestamentaires, deux grands types de sacrifice:

- Le sacrifice d'expiation. L'immolation de la victime rend l'expiation possible. La victime est identifiée au coupable par imposition des mains. Il y a donc mort substitutive de la vìctime (*cf.* Lv 1,4).

- Le sacrifice de communion (repas). Le sacrifice est une offrande à Dieu. Il établit la communion la plus étroite possible, même si on fixe des limites en soulignant l'altérié de Dieu (les offrandes sont parfois toutes consacrées à Dieu, tantôt une parie seulement).

On peut alors se demander si les traditions évangéliques du repas pascal ne témoignent pas d'un conflit des interpprétations entre ces deux compréhensions de la notion de sacrfice. Sur cette difficile question de la place du sacrifice, on pourra également consuleter J. ANSALDI, (Le sacrifice comme séduction du "Dieu obscur") (Cahier biblique 35) *Foi et Vie* 95 (1996), pp. 77-91. L'ensemble du *Cahier biblique* est d'ailleurs consacré au sacrifice.

سخرية من أن تكون تلك الصرخة الشهيرة من الشعب: «دمه علينا وعلى أولادنا» (متى ٢٧: ٢٥) مسبوقة بالإعلان عن أن نفس هذا الدم إنما هو علامة للغفران (متى ٢٦: ٢٨). بمعنى آخر أن الباب لايزال مفتوحًا، بحسب رأي متى، أمام كل واحد من أفراد هذا الشعب حتى يكون دم يسوع عليه بطريقة جديدة: كعلامة على الغفران وليس للدينونة.

ختامًا نقول إنه في تقليد العهد القديم فإن الدم الذي يسفك قتلاً يستوجب المجازاة مما يستدعي أن يُسفك دم القاتل في المقابل. في إنجيل متى، وبصورة خاصة في إصحاح ٢٣، يعود يسوع إلى هذا المنطق في المعاملة ليعلن الدينونة على الكتبة والفريسيين. إلا أنه خلال العشاء الأخير تحطم هذا المنطق: فدم يسوع لم يعد الدم الذي يُنْتَقَم له لكنه أصبح علامة للعهد والمغفرة في الشكل الروائي لإنجيل متى، يمثل المعنى الذي يعطيه يسوع للكأس التي اقتسمها مع تلاميذه (متى ٢٦: ٢٨). إمكانية لتجديد معنى الدم المسفوك الذي لم يستطع يهوذا للأسف الانتفاع به إذ تحققت فيه اللعنة التي نطق بها يسوع (متى ٢٦: ٢٤). أما من جهة شعب أورشليم الذي أكد تحمله مسئولية دم يسوع (متى ٢٧: ٢٥)، فإن حالته تعتبر أكثر انفراجًا.

الموعظة على الجبل: حديث جديد عن الله

ينفرد متى بأنه يذكر الموعظة على الجبل في مستهل خدمة يسوع في الجليل. وتبدأ الموعظة بالتطويبات («طوبى للمساكين بالروح، للودعاء، لصانعي السلام...»). وبعد ذلك تأتي المقابلات (انظر خاصة متى ٥: ٢١- ٢٦ و٣٨- ٤٨). هنا يضع يسوع المتاوي نهاية لشريعة الانتقام بحسم لا نظير له. «المقابلات الموجودة في

الموعظة على الجبل إنما هي تخلٍّ عن العنف الذي يسكن الطبيعة البشرية وهذا بفضل نور الملكوت الذي أضاء... إن مسيح الموعظة على الجبل يعلن عالم البشر كما هو – مكان مضروب بالعنف – لكنه في نفس الوقت يدعو تلاميذه إلى خلق نظام جديد من القيم يُحترم فيها كل إنسان لشخصه، ويُقْبل في هويته، حتى لو مثلت هويته مشكلة، ويُقدم إلى الله الذي يمنح حبًا غير مشروط»[٢٨]. ويدعو يسوع الموعظة على الجبل إلى مواجهة العنف السائد في كل المجتمع الإنساني بتغيير جذري، مواجهة غير عنيفة تمثل إعلانًا حقيقيًا للحرب على العنف البشري. إن ما تحتويه الموعظة على الجبل في جوهرها هو عنف موجه ضد منطق العالم. وتوضح بقية الرواية المتاوية من جهة أخرى أنه كان على يسوع أن يتحمل العنف الّذي أثارته كلماته. كما أنها توضح أن يسوع نفسه، لكي يكون متسقًا مع كلماته غير المسبوقة في الموعظة على الجبل، كان عليه أن يعبر بمعاناة أساسية، وهي صورة العنف والدينونة الإلهية المترسخة بعمق في تاريخه وثقافته. إذا كانت رواية متى تشير إلى أن يسوع الأرضي قد جاء لكي يتمم، بدءًا من خدمته بالجليل، ما أعلنت عنه موعظة الجبل (انظر متى ١١: ٢٨ – ٣٠؛ ٢٠: ٢٨)، إلا أن هذا التحقيق لم يكن إلا جزئيًا. فالآلام فقط هي التي سوف تسمح أن يتحقق في يسوع بصورة كاملة هذا الخطاب الجديد عن الله.

وهكذا يمكننا أن نؤكد أنه، في الموعظة على الجبل، وبطريقة منهجية، قام يسوع بإنهاء منطق العنف. فكانت الكلمات التي نطق بها بالحق كلمات غيرية أعلنت أمورًا

28. J. ZUMSTEIN, "Violence et non-violence dans le Nouveau Testament", art. cit., p. 360.

جديدة لم تظهر بصورة كاملة في أثناء خدمة يسوع الأرضية في الجليل. فالموعظة على الجبل مهدت لما سوف يتحقق بالكامل في قصة الآلام. فرفض استخدام السيف عند لحظة القبض على يسوع أشار إلى أن تأثير الكلمة أفضل من تأثير الأسلحة. والموت على الصليب كان يمثل اللحظة التي فيها مارس يسوع كلمات الموعظة على الجبل بحذافيرها. ففي الجلجثة أعلن بالحقيقة أن يسوع هو «ابن الله» الذي قضى على منطق العنف وأعلن عن الوجه الجديد الذي قدمته الموعظة على الجبل عن أبيه.

• الخلاصة

في سياق الرواية المتاوية، ارتبط ميلاد يسوع بالعنف المنتشر بين البشر. كما كانت خدمته هو والمعمدان فرصة لانطلاق موجة من العنف لازمت اقتراب ملكوت الله. وبالمصطلح الأخروي قامت معركة لا هوادة فيها بين الله ورسله من جهة، وعالم البشر وقوى الشيطان (متى ٤: ٨) من جهة أخرى. في هذه المعركة يتخذ يسوع المتاوي موقفين مختلفين: واحد من خلال إعلانه دينونة المجازاة من الله على أولئك الذين يقاومون مجيء الملكوت، والثاني من خلال كلمات الموعظة على الجبل النابذة للعنف. الصليب، لدى متى، يعلن العنف الأقصى ضد يسوع: لقد تابع العنفاء خطتهم الرامية إلي التخلص من ملكوت الله إلى حد قتله (انظر متى ٢٢: ٣٨). وعلى عكس ما يمكننا توقعه (متى ٢٢: ٤١)، فإن ثمرة هذا العنف ضد يسوع لم تكن الدينونة وإنما بزوغ عصر جديد هو عصر العهد والغفران (متى ٢٦: ٢٨) الذي سيكون التلاميذ شهودًا له منذ ذلك الحين فصاعدًا (متى ٢٨: ١٦– ٢٠). وهكذا

يتحقق ما لمحت إليه قصة متى عن الطفولة: فيسوع هو علامة الحضور الإلهي بين البشر، لقد جاء ليخلص شعبه من خطاياهم، والذي منه نستطيع أن نفهم أنه قد جاء ليعطي كل إنسان مخرجًا من العنف.

الفصل الثامن

من يوسف «البار» إلى «البر الأعلى»

الشريعة والعدل في رواية متى[1]

في قلب رواية متى عن البشارة بميلاد الرب يسوع (١: ١٨– ٢٥) قابلنا شخصية يوسف «البار» (١: ١٩) بمعيار العهد القديم. واكتشفنا أن بِرّه لم يسمح له بإدراك التدخل الإلهي. وكان من اللازم تدخل كلمة خارجية إلا أن ذلك لا يعني الإقلال من شأن «بر» يوسف. على العكس من ذلك فإنه يمثل أهمية كبيرة عند متى. بالإضافة إلى ذلك فإننا لاحظنا كذلك غياب أية إشارة إلى أي مشرع في سلسلة نسب يسوع. في هذه السلسلة لاحظنا كم تتميز، من جهة، بغياب أدنى إشارة واضحة للشريعة، ومن الجهة الأخرى، بوجود الإشارات والانتهاكات المستمرة للقوانين التي رسمتها الشريعة. والأمر هنا هو كيف نفسر التواجد القوي للإشارات إلى التوراة في بقية

1. Sur ce poit, voir E. CUBILLIER, "La Loi comme réalité avant-derniére: Mt 5,17-20 et son déploiement narratif dans l'évangile de Matthieu", dans Y. BOURQUIN - E. STEFFEK, éds., *Roconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament*. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60e anniversaire, Genéve, Labor et Fides, 2003, pp. 81-91.

رواية متى؟ وهذا ما نحاول الآن القيام بشرحه. وفي سبيل هذا الأمر نقوم بدراسة حول استخدام متى لكلمات البار (dikaois) والبر (dikaiosune) وخاصة في نص مركزي هو متى ٥: ١٧- ٢٠ حيث، كما سوف نرى، نستطيع أن نقف على فهم متى للبر. وانطلاقًا من هذه النقطة نمضي متسلحين في سبيل أن نميز كيف نشر البشير التوتر بين الشريعة والبر على طول إنجيله.

dikaois و dikaiosune عند متى[٢]

الخلفية الدينية[٣]

في الترجمة السبعينية ترتبط كلمة dikaois في أغلب الأحيان بالجذر العبري[٤] cédeq (صدق). فالبار، بحسب هذا السياق وكذلك سياق مجمل الأدب اليهودي في ذلك العصر، هو الشخص المخلص للشريعة والمستعد أن يحتمل الاضطهاد من الأشرار في سبيلها. وهكذا، ففي عالم متى الديني (في سياق يهودية نهاية القرن الأول الميلادي) فإن المعنى الأكثر تداولاً بالنسبة للكلمة dikaois هو «الموافق للشريعة». في واقع الأمر، كل ما يخص البر في اليهودية موجود في الشريعة. وعلى خلفية هذا الأمر تقدم لنا نصوص قمران (خاصة مخطوطة دمشق)، وأدبيات ما بين العهدين وفيما بعد الأدب الربيّ، نفس الفكرة: الصديقون أو الأبرار هم أولئك

2. *Cf.* G. QUELL - G. SCHRENK, "Justice" *(Dictionnaire biblique kittel)*, Genève, Labor et Fides, 1969; B. PRZYBYLSKI, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, Cambridge, Univesity Press, 1980. Également, E. CUVILLIER, "Justes et petits dans le premier évangile: Matthieu à la croisée des chemins", *ETR* 72 (1997), pp. 345-364, en pariculier pp. 350-353.

3. *Cf.* G. QUELL - G. SCRENK, art. cit., pp. 25-37.

4. Dans plus de 80% des cas.

المتأصلون دينيًا لأنهم يحفظون شريعة الله ويمارسون الرحمة دون أن يخدعوا أنفسهم.

لكن دعونا نحدد أنه، في اليهودية، الأبرار ليسوا كاملين، فهم يقصرون في تنفيذ الشريعة. ورغم ذلك فإنهم يمتلكون اتجاهًا يميزهم جذريًا عن الخطاة والزنادقة: فهم يجدُّون وراء التوبة ويتوقون من كل قلبهم لطاعة الشريعة. و هم في ذلك يتكلون على نعمة الله، مصدر خلاصهم ومكمله. فالبار إذن يختلف جذريًا عن الخاطئ الذي لا يسعى للسير بحسب الشريعة و لا يرجو غفران الله. ومصير ذلك الأخير هو الهلاك (انظر مثلاً ٢ أخنوخ ١٠). وعلى العكس من ذلك فالله يغفر للأبرار ويمكنهم من الحياة في محيط البر بدلاً من الخطية. فإذا كان الأبرار يستفيدون من نعمة الله، فإنهم يبقون ثابتين في العهد من خلال طاعتهم للشريعة وحفظهم لها. فالمشكلة ليست في المقام الأول هي حفظ الشريعة (حتى لو أن الانحراف في بعض الأحيان يكون من الصعب تجنبه). لكن ما يهم هنا هو الكيان المؤمن أمام الله. وفي تنوعها الشديد، تعالج يهودية القرن الأول هذه المسألة من خلال الشريعة والختان والسبت و الطهارة الطقسية والهوية القومية والعهد[٥].

الـ Dikaois في رواية متى

كلمة Dikaois التي تصف أفرادًا ترد ١٦ مرة في متى[٦]، وهو معدل كبير نسبيًا

5. Ces remarques nous ont été suggérées par M. WINNINGE, *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1995.

6. Mt 1,19 ; 5,45; 9,13; 10,41 (3x) ; 13,17 ; 13,43; 13,49; 23,28 ; 23, 35 (2x) ; 25, 37; 25,46 ; 27,19. Nous laissons de côté 20,4 ("salaire juste"); par ailleurs, Mt 27,4 et 24 ne sont pas correctement attestés dans la teaition manuscrite.

(وردت في مرقس مرتان[٧] وفي لوقا ١٠ مرات)[٨]. وباستثناء مرات قليلة فقط[٩]، فإن كل حالات ورود هذه الكلمة توجد في إنجيل متى[١٠]. التحليل السريع والتركيبي لهذه الحالات يؤكد أن إطارها الديني هو نفسه الذي أشرنا إليه آنفًا: فبالنسبة لمتى يتميز الأبرار بطاعتهم للشريعة (متى ١: ١٩) وسعيهم وراء العدل (متى ٢١: ٣٢) وممارسة الرحمة (متى ٢٥: ٣١- ٤٦). وفي مقابل الأبرار يأتي الظالمون (متى ٥: ٥) والخطاة (متى ٩: ١٣) وفاعلو الإثم (متى ١٣: ١٤) والأشرار (١٣: ٤٩) والملاعين (٢٥: ٤١) وغيرها من الأسماء التي تشير في تقليد العهد القديم والتقليد اليهودي إلى أولئك الذين علاقتهم غير مستقيمة مع وصايا الشريعة. والاضطهاد الظالم الذي يلاقيه الأبرار من جانب الأشرار (متى ٢٣: ٢٩- ٣٥) يتم تعويضه بميراث الملكوت في اليوم الأخير بينما النار الأبدية للأثمة (متى ١٣: ٤١- ٤٣؛ ٤٩، ٥٠). وفي انتظار كل هذا يمطر الله على هؤلاء كما يمطر على أولئك (متى ٥: ٤٥). أما بالنسبة للويلات الموجهة نحو «الأبرار المزيفين» من كتبة وفريسيين (متى ٢٣: ٢٨) فهي لا تبتعد كثيرًا عن العالم الديني لذلك العصر: يكفي نظرة على كتابات قمران وويلاتها ضد طبقة الصدوقيين الأرستقراطية في أورشليم[١١] لكي نصل إلى قناعة

7. Mc 2,17 (// Mt 9,13) et 6,20.

8. Lc 1,6; 1,17; 2,25; 5,32 (//Mt 9,13); 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; 23,17; 23,50. Nous ne comptions pas 12,57 ("ce qui est juste").

9. Mt 9,13, que l'on retrouve en Mc 2,27 et Lc 5,32.

10. Cinq se touvent dans des pérticopes propres à Mattieu (Mt 1,19; 13,43; 13,49; 25,37.46), six dans des péricopes qui ont un paralléle sunoptique (Mt 5,45; 10,41 trois fois; 23,28 et 27,19) et quatre dans des passages où le contexte immédiat a un paralléle synoptique Mt 13,17; 23,29; 23,35 deux fois).

11. C'est ainsi que l'on peut interpréter les menaces que l'on trouve, par example, dans le *Document de Damas* 1,13-2,1 contre la "congrégation des traîtres" et "l'homme de raillerie" par quoi il faut comprendre la Synagogue officielle et le Grand Prêtre.

بأنه في خضم نفس العالم الديني يمكن لكل إنسان أن يصير كافرًا وكاذبًا بالنسبة للآخر في أية لحظة وبحسب الصراعات التي تتفاوت حدتها ارتفاعًا وهبوطًا. فمتى إذن كان في تناغم كامل مع العالم الديني اليهودي في عصره.

وإذا لم يكن يعارض بطريقة جوهرية هذه الاستنتاجات، فإن التحليل الأكثر دقة للرواية المتاوية، رغمًا عن كل ذلك، يلفت النظر إلى بعض النقاط الهامة في مقامنا هذا:

– في غالبية مرات ورودها (١٤ مرة من ١٦) تشير إلى شخصية جمعية / أو غير معرفة. و هذه الشخصية لا تشترك أبدًا إيجابيًا في الحبكة. ومع كونها مثلت موضوعًا لخطابات يسوع (الذي كان يشير إلى الأبرار ويعرفهم) إلا أنها لم تأخذ أبدًا مكانًا رئيسيًا فيها[١٢]، بخلاف الاستثناء الذي نجده في متى ٢٥: ٣١– ٤٦.

– نصان فقط أشارا من خلال كلمة «بار» إلى أشخاص بعينهم حيث كان دورهم فعالاً في الدينامية الداخلية للرواية: يوسف (١: ١٩) ويسوع (٢٧: ١٩). ولهاتين الشخصيتين نضيف يوحنا المعمدان الذي أشار إليه متى بقوله «جاءكم في طريق الحق» (متى ٢٦: ٣٢). دعونا نتوقف هنيهة أمام هذه الشخصيات الثلاثة:

أ) لقد أشرنا قبلاً إلى أن اتجاه يوسف كان مطابقًا لنموذج البار في التقليد اليهودي: في مواجهة ما كان يمكن أن يكون عصيانًا للشريعة (الاتهام الذي واجهته مريم، انظر متى ١: ١٨– ١٩)، استطاع أن يسلك باستقامة (فهو لم يكن يطيق

12. Cette passivité du "personnage" des justes ne doit pas être interprétée selon la Catégorie théologique de la "justice passive" ou "imputée" : ce qui caractérise le juste dans la narration c'est bien sa pratique concréte de la justice.

الخطية) لكن دون أن يدين الخاطئ (فهو قد سلك بحسب الرحمة). إلا أن ما لا نلحظه دائمًا، ما أشرنا إليه قبلاً، وهو أن هذا الاتجاه البار مثل عقبة أمام تحقيق الإرادة الإلهية. فكان الأمر يستلزم لذلك عنصرًا أقوى من بر يوسف حتى ما يغير هذا الأخير وجهته.

ب) على الطرف الآخر من الرواية، بينما كان يسوع يمثل أمام بيلاطس، أرسلت زوجة هذا الأخير إليه قائلة: «إياك وذلك البار لأني تألمت اليوم كثيرًا في حلم من أجله» (متى ٢٧: ١٩). إذا ما كانت، في شخصية يسوع، تتركز كل أوصاف العهد القديم والتقليد اليهودي لـ «البار المتألم»[١٣]، وإذا ما كنا نعتبره الوحيد الذي تمم الناموس إتمامًا كاملاً في طاعة منقطعة النظير، عندئذ يكون لقب «بار» الذي نطلقه على يسوع غير كاف للتعبير عن غنى فكر متى الكريستولوجي. ففي السيناريو الذي يقدمه متى، الإشارة إلى يسوع على كونه بار إنما هي إشارة تقريبية. فالشخصية التي ظهرت لنا تحت مسمى زوجة بيلاطس تعبر عما يمثله يسوع من وجهة نظر امرأة أممية جزعت من رؤيا فوق طبيعية: فيسوع هو شخص قريب من الله وقد اتهم ظلمًا ومن الحكمة عدم التعرض له بسوء. أما بالنسبة لباقي الإنجيل، فإن يسوع المتاوي يمتلك سلطانًا فيما يخص الشريعة لا يمكن لمعلم البر الشهير في جماعة قمران الادعاء بأنه يمتلكه. إن رغبته الدائمة في الأكل مع «العشارين والخطاة» (متى ٩: ١٠، ١١؛ ١١: ١٩) لا تتوافق أبدًا مع توجه الإنسان البار. بمعنى آخر نقول إن طاعة يسوع للشريعة كما نجدها في إنجيل متى تعتبر من جهة نوعيتها

13. C'est sans doute la raison pour laquelle les premiers copistes ont ajouté par deux fois ce qualificatif dans le récit de la Passion, *cf.* Mt 27,4 et 24.

مختلفة كثيرًا عن طاعة «البار» بحسب التقليد اليهودي. ولكن متى كان قد أعدنا لمثل هذا الأمر منذ رواية الطفولة.

ج) الشخصية الثالثة التي تهمنا هي شخصية يوحنا المعمدان الذي «جاء في طريق الحق» (متى ٢١: ٣٢). لقد ظهر يوحنا واختفى في مستهل خدمة يسوع (انظر ٣: ١– ١٧؛ ٤: ١٢). وانتظاره لمسيا اسخاتولوچي ديان (٣: ١١، ١٢) إذا لم يكن يتقاطع بعمق مع مجمل الإنجيل، فإنه لا يعلن شيئًا من مفهوم متى عن يسوع. من المثير للاهتمام أن نشير إلى أنه عندما أجاب يسوع على شكوك يوحنا المعمدان (انظر متى ١١: ٢ [هل كان متى يعلن أن يسوع لن يسلك بالطريقة التي كان يوحنا يحلم بها؟]) فقد أرسل له صورة مختلفة تمامًا عما كان ينادي بها في كرازته (قارن متى ٣: ١١، ١٢ و متى ١١: ٤، ٥). ولكن بشكل خاص: في نفس الوقت الذي تشير فيه الرواية إلى يوحنا المعمدان على كونه أعظم مواليد النساء فإنها تخبرنا بأن الأصغر في ملكوت الله سيكون أعظم منه (متى ١١: ١١)!! إننا نبتعد هنا عن تلك اللازمة التي ترددت في أدبيات ذلك العصر والتي يشترك معها متى في مواضع أخرى، والتي تردد بأن الأماكن الأولى في الملكوت مخصصة للأبرار. على غرار يوسف، يأتي يوحنا المعمدان في افتتاحية الإنجيل: فإذا لم يكن بره يمثل عائقًا أمام الخبر السار، فإنه لم يسمح له إلا برؤية غير كاملة للجدة التي تحملها شخصية ذاك الذي لا يفي لفظ «البر» بالتعبير عن ملء حقيقته.

دعونا نضيف ملاحظتين:

(أ) في متى ٩: ١٣ يؤكد يسوع أنه لم يأت ليدعو الأبرار بل الخطاة. تُفهم هذه الكلمات عادة على نحو يثير السخرية: تشير كلمة الأبرار إلى الفريسيين الذين

لا يتجاوبون مع دعوة يسوع الذين، بحسب السامع أو القارئ، يقف مؤيدًا لزمرة الخطاة. لكننا نرفض هذا التفسير في نقطة معينة وهي أن الأبرار يشيرون إلى الفريسيين. فهذا التفسير في واقع الأمر يعني أن نقوم بتفسير متى من منظور كلمات الرسول بولس (الذي يقول بأنه ليس بار [رومية ٣]) ويتناسى المرات الأخرى التي ترد فيها هذه الكلمة في البشارة الأولى. فبالنسبة لمتى، كما في مجموع الأدبيات اليهودية، الأبرار موجودون. فعند مقارنته بكتابات قمران وبعض النصوص اليهودية المعاصرة للإنجيل حيث يحتل الصراع بين الأبرار والخطاة قلب الحبكة في هذه النصوص، نكتشف أن نص متى ٩: ١٣ يمثل طرفين هامين يعبران عن التوجه الأساسي لفكر متى الكريستولوچي: فمن جهة الأبرار والخطاة لا يتناقضان لكن يتجاوران، ومن جهة أخرى، وضد كل توقع، يختار المسيا أن تكون أولوية اهتمامه، إن لم يكن اختياره المطلق، هم الخطاة. ينتج عن ذلك أن الأبرار يبدون أنهم ليسوا إلا كيانًا ثانيًا (وليس ثانويًا) في الرواية المتاوية. وأن التركيز الإنساني لدى متى يأخذ توجهًا جديدًا.

(ب) هناك تعبيران يبدوان لي أنهما يشرحان البناء المتاوي لشخصية الأبرار: عدم المعرفة والإبعاد. فباستثناء أبرار الماضي (الذين يُعلن عن هويتهم في بعض الأحيان)، فإننا نواجه في الكثير من الأحيان بعدم معرفة لهوية أبرار الحاضر والمستقبل. هوية الأبرار المزيفين هي التي يتم تحديدها (متى ٢٣: ٣٨)!! ويعود أمر الإبعاد إلى حقيقة أنه، في غالبية الأحيان، لا يلعب الأبرار دورًا أساسيًا في الرواية حتى لو أن طريقة تقديمهم كانت إيجابية إلى حد كبير. وباستثناء متى ٢٥: ٣١- ٤٥،

فإنهم ليسوا أشخاصًا تجمعهم القربى ولا يمكن إقامة علاقة بينهم. وبهذا الشكل فإنه، إذا كان السعي وراء البر هو ضرورة تطالب بها الموعظة على الجبل (انظر ٦: ٣٣) فإن خطة الوصول إلى هذا البر يقع دائمًا على عاتق القارئ. ينبغي من جهة أخرى أن نلاحظ[١٤] أن لقب «بار» لم يستخدم أبدًا للإشارة إلى التلاميذ، إنما كان يشير إلى شخصية جمعية ضرورية في الرواية، حيث يستطيع القارئ التاريخي، العضو في الجماعة المستهدفة، أن يتوحد معه.

• الناموس و«البر الأسمى»: قراءة في متى ٥: ١٧– ٢٠

تتكرر كلمة dikaiosunê (البر) في سبعة مواضع لدى متى. فبالإضافة إلى ٣: ١٥ و٢١: ٣٢ حيث ترتبط بيوحنا المعمدان، فإنها موجودة خمس مرات في الموعظة على الجبل (٥: ٦، ١٠، ٢٠؛ ٦: ١، ٣٣). نركز في هذا المقام على النص الوارد في ٥: ١٧– ٢٠ حيث يعرض متى مفهومين أساسيين وهما المختصين بالناموس والبر. هذه المعالجة الخاصة بمتى توضح الطريقة التي يجب بها أن ندرك معنى كلاً من المفهومين.

إن وجود الموعظة على الجبل في مستهل خدمة يسوع في الجليل، والخاصية المنهجية التي تميز نص متى ٥: ١٧– ٢٠ في قلب الموعظة حيث يليه مباشرة قائمة من المقابلات كل هذه الأمور تشير إلى المركزية التي يوليها متى لقضية الناموس والبر. وفي الدراسات التي أُجريت حول إنجيل متى في النصف الثاني من القرن العشرين

---

14. Ainsi J. ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien, op. cit.*, p. 34.

نكتشف تواترًا كبيرًا لهذا الموضوع[١٥]: ما هو التفسير المتاو ي للتوراة، كيف يتفق هذا التفسير مع مفهوم البر وما الدور الذي يلعبه هذا التفسير في فهم الإنجيل؟ لا ندعي أننا سوف نقدم إجابة لكل جوانب هذه المعضلة الصعبة. إن هدفنا المتضع يتلخص في أنه، من خلال تركيزنا على النص نفسه، نوضح الترابط الداخلي في متى ٥: ١٧- ٢٠. وفي مرحلة تالية سوف نبين كيف أن القضية التي يثيرها يسوع المتاوي في هذا النص تتكرر في مجموعة المقابلات التالية، بل وفي كل الموعظة بشكل عام. وأخيرًا سوف نلمس مجمل الرواية الإنجيلية للإشارة إلى بعض أصداء الفهم المتاوي للناموس والبر بحسب نص ٥: ١٧- ٢٠.

«لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ. فَإِنِّي الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِلَى أَنْ تَزُولَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ يَزُولُ حَرْفٌ وَاحِدٌ أَوْ نُقْطَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ النَّامُوسِ حَتَّى يَكُونَ الْكُلُّ. فَمَنْ نَقَضَ إِحْدَى هَذِهِ الْوَصَايَا الصُّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ

15. La bibliographie sur ce sujet est immemse. Outre l'incontournable contribution de G. BARTH, "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus", dans *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, pp. 54-154, on signalera les contributions de D. MARGUERAT, ("Pas un iota ne passera de la Loi… (Mt 5,18). La loi dans l'évangile de Matthieu", dans C. FOCANT, éd., *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, Cerf, 1997, pp. 140- 174; J. ZUMSTEIN, "Loi et Évangile dans le témoignage de Matthieu", dans *Miettes exégétiques*, Genéve, Labor et Fides, 1991 pp. 131-150; M. DUMAIS, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris, Letouzey et Ané, 1995, *cf.* spécialement pp. 171-180; "L'accomplissement de la Loi (Mt 5,17-20)"; M. STIEWE - F. VOUGA, *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses iterprétations*, Genève, Labor et Fides, 2002, *cf.* spécialement pp. 59- 71; enfin, E. CUVILLIER, "La Loi comme réalité avant-dernière: Mt 5,17-20 et son déploiement narratif dans l'évangile de Matthieu", art. cit.

هَكَذَا يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. وَأَمَّا مَنْ عَمِلَ وَعَلَّمَ فَهَذَا يُدْعَى عَظِيمًا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. فَإِنِّي أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّكُمْ إِنْ لَمْ يَزِدْ بِرُّكُمْ عَلَى الْكَتَبَةِ وَالْفَرِّيسِيِّينَ لَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ». متى ٥: ١٧– ٢٠

النص مرتب بطريقة متماسكة جدًا. هذا الترتيب المتماسك يسمح لنا باستنتاج التوجه الخاص بالبشير متى:

أ) يبدأ النص بإعلان رسمي (ع ١٧) يتكرر بطريقتين: ع ١٧أ لم يأت يسوع لكي ينقض (Katalusai) «الناموس والأنبياء» (ton nomon ê tous profêtas)؛ ع ١٧ب «جاء يسوع لكي يكملهما» (Plêrosai). في هذا التوكيد الافتتاحي ينبثق توكيدان آخران في نفس مستوى الرسمية ويبدآن بالقول أقول لكم legô humin (ع ١٨، ١٩، ٢٠)، ويقومان بشرحه.

ب) التوكيد الأول (ع ١٨، ١٩) ينقسم بدوره إلى جزئين شارحًا التوكيد القائل بأن الناموس لم ينقض:

– في عدد ١٨ إعلان عن دوام الناموس يحده من طرفيه التعبير إلى أن / حتى يكون

– في عدد ١٩ شرح لنتائج «الدوام النسبي» للناموس، بحسب تعبيرنا في عدد ١٨، بالنسبة للتلاميذ (humin).

يجب ملاحظة أن ما يشير إليه العددان ١٨، ١٩ هو الناموس كحرف ووصية وليس «الناموس والأنبياء» (ع ١٧)، كتعبير عن إرادة الله في معنى أكثر اتساعًا من مجرد الوصية البسيطة.

ج) التوكيد الثاني (ع ٢٠) يستدعي مفهوم «البر» (dikaiosunê) الذي فسره متى آنفًا بطريقة كريستولوچية والذي يرتبط بفكرة الإكمال (انظر متى ٣: ١٥ «نكمل كل بر» Plêrôsai pasan dikaiôsunê).

وعلى عكس العددين ١٨، ١٩ اللذين يضيفان حقل التأمل بالنسبة لعدد ١٧، فإن عدد ٢٠ يوسع هذا الحقل: ففكرة البر لدى متى فكرة شاملة، فهي لا تتحدد فقط بوصية الناموس (انظر الاستخدامات الأخرى لهذا المصطلح عند متى [٣: ١٥؛ ٥: ٦؛ ٦: ١، ٣٣؛ ٢١: ٣٢]).

تحدد لغة العدد ١٧ حقلين ذي دلالات خاصة يحتويهما على التوالي التوكيدان الموجودان في عددين ١٨، ١٩ ثم في العدد ٢٠. فمن جهة هناك السجل القضائي لإنهاء انتهاك الناموس أو الاستمرار فيه، التعليم أو الطاعة. هذا السجل يثير جدلية التراتبية في الملكوت (ع ١٨، ١٩). ومن الجهة الأخرى هناك ما أطلق عليه السجل الغائي (المرتبط بالغاية والهدف) للكمال والسمو. هذا السجل يضع القارئ على المستوى الخلاصي: دخول الملكوت من عدمه (ع ٢٠)، بمعنى الحياة أو الموت. ويبدو أن تعبير «الناموس والأنبياء» يشمل الحقلين المشار إليهما:

ع ١٧: «الناموس والأنبياء»	ما جئت لأنقض بل لأكمل	سجل قضائي
ع ١٨: «الناموس»	لا يزول	سجل غائي
ع ١٩: «الوصايا»	يعلم ويعمل	سجل قضائي
ع ٢٠: «البر»	يزيد	سجل غائي

والقراءة المتعمقة في النص تؤكد وتوضح النقاط التي أشرنا إليها.

عدد ١٧

ضد كل أولئك الذين أكدوا أن مجيء يسوع كان نتيجته إلغاء الناموس والأنبياء، يعلن يسوع المتاوي خطأ هذا الادعاء. فيسوع قد جاء، لا لكي ينقض، بل ليكمل. ولنا ملاحظتان على هذا العدد:

- إن يسوع يكمل «الناموس والأنبياء» من خلال مجيئه ذاته، ومن خلال أعماله وكلماته (انظر العبارات المختصة بالإتمام (plêroô) وخاصة ١: ٢٢؛ ٨: ١٧؛ ١٢: ١٧؛ ١٣: ٣٥؛ ٢٦: ٥٦). وبسبب تعبير «الناموس والأنبياء»، فإن الفعل «يتم» يلبس معنى أكثر اتساعًا: فبالنسبة لمتى يتمم يسوع رجاء إسرائيل من خلال إعطاء المعنى الحقيقي للتوراة والوعود النبوية. والمعركة الخاطئة هنا هي أن نحاول معرفة ما إذا كان يسوع المتاوي يطيع الناموس حرفيًا أم يغيره أم يكمله: ففي واقع الأمر العدد ١٧ لا يضع النقض في مقابل البقاء أوالنقض في مقابل الطاعة (هذه المقابلة سوف تتبنى في العدد ١٨ وتختص بالناموس)، لكنه يضع الفعل «ينقض» في مقابل الفعل «يكمل» حيث يريد متى أن يقول أنه في يسوع يجد الناموس والأنبياء معناهما الأكمل «إذن فالقضية هنا ليست حرف الناموس (هذه القضية يناقشها العدد التالي)، لكن «الناموس والأنبياء» كتعبير عن إرادة الله ورجاء إسرائيل.

- من الأهمية بمكان الإشارة إلى المغزى الكريستولوچي للتعبير «جئت». إن سوء الفهم لموضوع مجيء يسوع يثبت بمجرد وجوده أنه في كل الدوائر المسيحية

(وبالتالي في المجتمع المتاوي) أعطى ليسوع سلطان فوق كل التقاليد اليهودية الأساسية. فيسوع يتفوق على الناموس والأنبياء، فكلاهما يشير إليه. إن مجيئه يطرح إعادة تعريف للتقاليد الدينية القائمة إذ يجب تقييمها الآن في ضوء هذا المجيء.

«ماجئت لأنقض بل لأكمل»: في الأعداد ١٨ - ٢٠ سوف يفصل متى هاتين الفكرتين بحسب ترتيبهما في عدد ١٧.

- العددان ١٨ ، ١٩ «ما جئت لأنقض»

- ع ١٨: «ما جئت لأنقض» معناها أن كل الناموس سوف يبقى بكل تفصيلاته حتى نهاية الزمان («إلى أن تزول السماء والأرض»). وقد ارتبطت هذه العبارة بالناموس فنراها تتكرر مرة أخرى «حتى يكون الكل». ونستطيع تقريبًا أن نفهم التعبير كإشارة إلى نهاية كل شيء (انظر ٢٤: ٣٤، ٣٥)[١٦]. وعلى أي حال، فليس هناك في النص ما يسمح لنا بأن نعتبر أن موت يسوع وقيامته هما المقصودان هنا كإشارة إلى المعنى الأكمل والأشمل للناموس.

- ع ١٩: ينتج عن الدوام النسبي للناموس أنه لا يمكن لأي إنسان أن يُعفى من الخضوع له. بيد أنه، هنا أيضًا، يضع متى قيدًا: فالأمر هنا لا يختص بدخول الملكوت، لكن بالتراتبية في داخل الملكوت. وهي التراتبية التي سوف يناقشها متى

16. Il est signigicatif de retrouver en Mt 24,34-35 un vocabulaire et des expressions proches de Mt 5,18 pour souligner, par contraste, que les paroles de Jésus, elles, ne passeront jamais: "En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas."

لاحقًا (انظر متى ١١: ١١؛ ٢٠: ١٦). إزالة سوء الفهم هذا من حول إرسالية يسوع يعيدنا مرة أخرى إلى موقف الإخلاص للتقليد اليهودي ولكن في نفس الوقت اعتباره نسبيًا: فالناموس كوصية يفهم على كونه حقيقة قبل أخيرة بالنسبة إلى حقيقة أخيرة وهي المجيئية الكريستولوچية في عدد ١٧ والبر الأسمى الذي تحققه (ع٢٠).

– العدد ٢٠ «بل لأكمل»

في سبيل الدخول إلى الملكوت، يجب أن يتوافر بالفعل بر يزيد على ذاك الذي للكتبة والفريسيين، بمعني أن يكون هنالك فهم مختلف للناموس (وهذا ما سوف توضحه المقابلات). إن البر الأسمى هو الذي يدشنه يسوع بمجيئه وهو بر مختلف تضامن يسوع تحت لواءه مع أولئك المحتاجين لمعمودية التوبة (٣: ١٥) مؤكدًا أنه جاء لا ليدعو أبرارًا بل خطاة (انظر ٩: ١٣). والأمر هنا ليس خلاصيًا فقط، لكن كريستولوچي أيضًا: إما بر الفريسيين أو بر يسوع[١٧]. والحقيقة الأخيرة هي التي تهمنا هنا إذ يجب أن نتوقف عن الفهم الفريسي للناموس والأنبياء.

ويمثل الانتقال من مفهوم «الناموس» إلى مفهوم «البر» إشارة لتوسيع الرؤية: فالناموس كحرف الوصية يترك مكانه للبر الأسمى. والقضية هنا هي غاية الناموس:

---

17. Que cette justice soit désignée comme étant celle des auditeurs de Jésus ("votre justice", *cf.* également 6,1) ne signifie pas qu'elle trouve son origine dans le faire de l'homme. À cause de Mt 3,15 et surtout à cause du "je" de Jésus qui constitue l'ossature des antithèses ("Mais moi je vous dis…"), il apparaît clairement que, pour Matthieu, la "justice supérieure" trouve son origine en Jésus. En ce sens, on peut dire que pour l'évangéliste la justice des disciples est d'abord celle que, en Jésus, Dieu leur octrie.

فهو لم يتواجد لكي نطيع وصاياه بل بالحري للإعلان عن الوعد الذي يتضمنه. وهكذا يتضح لنا التناقض الظاهر في النص: فمن الممكن في آن واحد أن يتعدى المرء الوصية (فيدعى الأصغر في الملكوت. انظر ١٩) ويتمتع بالبر الأسمى الذي يزيد عن بر الفريسيين (وبالتالي يدخل الملكوت). في واقع الأمر هناك اختلاف نوعي بين عدد ١٩ وعدد ٢٠: فمن الممكن تعدي الوصية (حرف الناموس) دون الإساءة لمعنى الناموس والأنبياء، أو بمعنى آخر المدلول الذي يتخذانه في ضوء مجيء المسيح. المفترض في هذه القراءة هو أنه، عند متى، ليس الناموس، بل تحديدًا «الناموس والأنبياء» هما اللذان يشيران إلى الوعد بالتحقيق الأخروي الذي جاء به يسوع. ففي شخصه لم يعد الفيصل هو الطاعة لحرفية الوصية بل إعلان البر الأسمى الذي يقدم فهمًا جديدًا لله وللذات وللآخرين. ومن لا يرى في الناموس، في نور المسيح، الوعد بفهم جديد لله وللذات وللآخرين، بمعنى آخر من يقلص الناموس في مجرد الوصية فيجعل منها حملاً عسرًا (متى ٢٣: ٤)، فإنه يسيء فهمها ويبقى خارجًا عن ملكوت الله الذي ليس مساحة جغرافية بل هو المجال الذي فيه يملك الله (أي الوجود ذاته للشخص الذي يسمع كلمة المسيح ويقبلها).

أخيرًا، يبدو أنه في هذه الأعداد يقف متى في وسط منطقين أو منظومتين. من جهة، منظومة أو منطق الناموس كوصية. هذه المنظومة تبقى صالحة ما دام نظام هذا العالم ومنطقه. إذن فمجيء المسيح لم يلغ الناموس الذي ينتمي، في هذا السياق، للأمور «قبل الأخيرة»: فعليه لا يترتب الدخول إلى الملكوت، بل الوضع التراتبي في داخل هذا الملكوت (بالرغم من ذلك انظر متى ١١: ١١ ؛ ٢٠: ١٦). ومن

جهة أخرى، في مقابل هذا المنطق عن الناموس، يضع متى منطق إتمام / إكمال المسيح للناموس والأنبياء، بمعنى توضيح الإرادة الرئيسية لله. فمفهوم البر إذن هو نقطة التركيز هنا. والبر يتفوق على الناموس الذي يمارسه الكتبة والفريسيون. فالبر الجديد الذي أتى به يسوع هو الذي يترتب عليه أمز الدخول إلى الملكوت.

ينبغي علينا الآن التأكد مما إذا كان هذا التوتر بين هذين المنطقين، منطق العالم والناموس من جانب، ومنطق ملكوت السموات والبر من جانب آخر، موجودًا في مكان آخر من الموعظة على الجبل. وأول ما نلتفت إليه في هذا المقام هو المقابلات.

• مُلك الأرض ومُلك السماء في الموعظة على الجبل

تمثل المقابلات الموجودة في الموعظة على الجبل التوضيح المباشر في الإطار التفسيري لما تقدم في ٥: ١٧- ٢٠. والخيط الذي يربط جميع هذه المقابلات يكمن في منطق عبارة: «ليس فقط، بل حتى ليس فقط القتل بل حتى الكراهية، ليس فقط الزنى بل حتى النظرة النجسة... كل هذا ضد الإرادة الإلهية. وهذا يمثل تجديدًا في فهم الوجود أرادت كلمات يسوع المتاوي إحداثه من خلال دعوته للعبور من منظومة إلى أخرى، من حقيقة إلى أخرى، من ملكوت هذا العالم إلى ملكوت السموات. والأمر هنا ليس مبادىء أخلاقية، بمعنى آخر وصية ما (٥: ١٨، ١٩) لكنه يرتبط بالبر الأسمى (٥: ٢٠). فالمنطق الذي يغلب في هذا النص هو الإفراط. والحالة هذه، فإنه حيثما وجد الإفراط لا يكون المرء مجرد شخصية وموضوع للاحترام الجزيل من وجهة نظر الوصية ويستحق التقدير بحسب واحد من المعايير المتعارف عليها

المجتمع، لكنه يصبح فاعلاً[١٨] نلتقي به كشخص قريب من التقاليد الاجتماعية. يشير استخدام صيغة المبالغة هنا إلى أن حديث يسوع المتاوي لا يهدف إلى وصف محدد لممارسة ما باستثناء الحد من الإفراط وإنزال البر الأسمى من منظومة الملكوت

---

18. La "personne" est d'essence imaginaire. par imaginaire, il faut entendre une construction de l'himain par identification à des images de soi-même supposées aimables dans le regard de l'autre, que ce soit le regard social ou familial. Le mot "personne" trouve son étymologie dans le latin *persona*, dont le sens premier désigne le masque que les acteurs de théâtre portaient pour se composer une identité factice. On trouve d'ailleurs une même ambivalence dans le grec *proposon*, qui signifie tout à la fois le visage et le masque. Il ne faut pas confondre l'être véritable et la personne; il ne faut pas non plus mépriser cette composante imaginaire l'être véritable et la personne; il ne faut pas non plus mépriser cette composante imaginaire qui est nécessaire à la construction de chacun. Nul ne vit sans une image acceptable de luimême et sans s'adoseer à des modalités possibles de la représentation de soi. Cependant, si l'être humain existe socilement en portant sur lui un certain nomber de traits repérables, il ne s'y réduit pas. En ce sens, il est "sujet", Il ne souffre aucune clôture définitive. Un sujet véritable est toujours en excés de ce qui prétend l'encercler dans une définition objectivante. Il y a ainsi place pour la précédence d'une parole qui n'enferme pas l'être humain dans un rôle défini une fois pour toutes, mais qui l'appelle à sa propre capacité d'invention. Repris théologiquement, le christianisme affirme que l'être humain advient à son humanité authentique par une Parole qui le précéde et le fonde comme sujet unique et aimé inconditionnellement. Le nom de "fils" signifie qu'un être humain n'est pas reconnaissable par les marques qualificatves qu'il se donne ou qu'on lui confére, mais par un acte qui le nomme d'ailleurs que du lieu de ses images (Matthieu dirait "fils de votre Pére céleste"). L'identité chrétienne prend certes place au cœur des identités qui composent chacun en son histoire personnelle et collective, mais elle ne fait pas nombre avec ces derniéres (je remercie ici mon collégue le professeur Jean-Daniel Causse pour son aide précieuse dans la formulation de cette distinction entr "personne" et "sujet", distinction empruntée aux sciences humaines, et particulièrement à la psychanalyse).

الإلهي لتطبيقه على نص الوصية في منظومة هذا العالم. إن الناموس، في غائيته الفريسية يُعتبر مناسبًا إذ يسمح بالعيش معًا. إلا أنه، بعد أن ثَوَّره يسوع المتاوي، فقد أصبح سامیًا لا ينتمي فيما بعد لنظام هذا العالم. إن ما قننه الكتبة والفريسيون كان نظامًا أخلاقيًا للعيش معًا يمكن تطبيقه من خلال الطاعة لقواعد متعارف عليها لدى الجميع. إما ما يقترحه حديث يسوع فإنما هو تعليق نمائي للأخلاق باسم منطق الإفراط الذي لا يندرج تحت قوانين. يقع الاختلاف بين ناموس يضمن العيش المشترك وتطبيق لهذا المنطق يسمح بلقاء الآخر. عند هذه المرحلة يجب إبداء ثلاث ملاحظات أساسية:

– لكي يصير هذا التعليق للأخلاق المتعارف عليها مسموعًا يجب أولاً إقراره لقطع الطريق على أن يستولي أصحاب القوة على المشهد. بمعنى آخر فإن عبارة «أما أنا فأقول لكم» لا تلغي عبارة «قد سمعتم أنه قيل» . بل أن هذه العبارة الأخيرة إنما هي إعداد هام لإمكانية ظهور العبارة الأولى. ببساطة، ما تود المقابلات الإشارة إليه هو أن عبارة «قد سمعتم أنه قيل»، إذا كانت تفترض الاعتراف بالقريب كذات أخرى، فإنها لا تسمح بالالتقاء معه فعليًا.

– هكذا، فإن استخدام لغة المبالغة إنما يشير إلى أن إمكانية العيش المشترك التي يسمح بها الناموس لا يمكن أن تكون الهدف الأسمى للوجود. بمعنى آخر نقول أن يسوع المتاوي يؤكد أنك لا تستطيع الاكتفاء بأنك لم تقتل أو لم تسرق، إلا إذا اعترفت بأنك قد اكتفيت بمنطق الكتبة والفريسيين، أي منطق العالم. إذن، فعليًا، أنت لن «تدخل ملكوت السموات» (٥: ٢٠). بهذا المعنى توجد المبالغة هنا لرفض خدعة كفاية الناموس ومحاولة التبرير الذاتي المرتبطة به.

– الانتقال من الأخلاق الناموسية إلى الجانب الآخر الذي يمكن أن نطلق عليه «أخلاق الإفراط» يمثل قفزة، ليست كمية (بمعنى أنها تدعو إلى المزيد من الناموس أو المزيد من المجهود لقبول الآخر)، بل قفزة نوعية (بمعنى أنها تسعى إلى تغيير نظام القيم لدى السامع). إننا هنا نتمركز على محور آخر، هو ملكوت الله.

هذا المنطق الخاص بملكوت الله قدمته الموعظة على الجبل من خلال التطويبات (٥: ٣- ١٢). هذه التطويبات تظهر في واقع الأمر كإعلان أصبح الملكوت بحسبه ينتمي للمساكين بالروح (التطويبة الأولى) ولأولئك المضطهدين من أجل البر (التطويبة الثامنة). بحسب التطويبة الأولى فإن أولئك الذين لا يعتمدون في حياتهم إلا على الثقة المطلقة في نعمة الله هم فقط الذين يملكون سببًا للرجاء (انظر متى ١١: ٥). فالملكوت يخص أولئك الذين يستمعون لإعلان يسوع ويؤسسون وجودهم على أساسه. وبحسب التطويبة الثامنة، فإن الملكوت هو لأولئك الذين يدركون أن البر، كما يفسره يسوع، هو الذي يؤسس لوجودهم. التطويبة المتاوية التاسعة والأخيرة تشرح ماهية «الاضطهاد من أجل البر»: أن يربط المرء حياته بكلمة ذاك الذي نادى بملكوت السموات (انظر عدد ١١ «من أجلي»). ما بين هذين المحورين المركزيين (إعلان نعمة الله لأولئك الذين يتكلون عليه [التطويبة الأولى] والذين يرتبطون بالمسيح إلى حد التألم من أجله ومن أجل البر الذي يعلنه [التطويبتان الثامنة والتاسعة]، فإن التطويبات الستة الأخرى تعرض ما هو بالنسبة لمتى الموقف الوجودي المتصل بالإعلان الأساسي ليسوع. هذا الإعلان الأساسي للملكوت والبر الإلهي، الذي يضعه نص متى ٥: ١٧ – ٢٠ ثم مجموعة المقابلات في مواجهة منطق العالم والناموس، ينتشر في بقية الموعظة على الجبل (متى ٦، ٧).

في متى ٦: ١ يؤكد يسوع المتاوي قائلاً: «إحذروا من أن تصنعوا صدقتكم قدام الناس». يتبع ذلك (ع ٢- ١٨) إعادة تفسير لأعمدة البر اليهودي الثلاثة: الصدقة والصوم والصلاة. ما يحتويه هذا التفسير الجديد إجمالاً ويمكن تلخيصه في صورة خيار: إما «أخلاقيات الظهور» حيث يضمن المؤمن حياته من خلال نظرة الناس له، أو «أخلاقيات السريرة» حيث لا تتشكل هوية المؤمن من خلال نظرة الناس له بل من خلال العلاقة البنوية مع الآب الذي يرى في الخفاء. والأمر هنا ليس رفضًا لصلاحية أعمال البر بقدر ما هو تأكيد على أن الدخول إلى الملكوت (بمعنى آخر «الأجر» [ع ١، ٢، ٥، ١٦]) يرتبط بمعايير ليست هي معايير العالم ومنطقه الذي تنتمي إليه منظومة الدين. في منطقية ملكوت السموات، وهي منطقية السرائرية والخصوصية، يكون الفعل الأخلاقي أو السلوك التقوي على العكس تمامًا لما نستطيع رؤيته بالعين المجردة: فبر الملكوت إذن ليس له علاقة بالبر الإنساني. ولهذا السبب، فبدلاً من الانشغال بأمور هذا العالم، يُدعى قارئ الموعظة على الجبل إلى الثقة المطلقة في الآب (انظر ع ١٩- ٣٤). فالانتماء لملكوت السموات يخلق علاقة مختلفة مع العالم: فالسعي وراء ملكوت السموات وبره (ع ٣٣) هو حياة الثقة، أي الاتكال الكامل على الله. أخيرًا، فإن الناموس والأنبياء اللذين أعاد يسوع تفسيرهما هو فهم للذات وللآخرين في علاقتهما معًا (٧: ١٢) وليست فقط ما يقوله الناموس كإمكانية للعيش المشترك.

• الناموس والبر في مجمل الرواية المتاوية

بعض النظرات السريعة في الرواية المتاوية تسمح لنا بأن ندرك بأية طريقة ينتشر التفسير الخاص بالمبدأ الموجود في متى ٥: ١٧- ٢٠.

لقد أوضحنا أن هذا التفسير كان قد سبق تقديمه في الإصحاحين الأولين اللذين سردا قصص طفولة يسوع (متى ١، ٢). دعونا نتذكر عند هذه النقطة المبادىء التي توصلنا إليها من خلال قراءتنا. أول كل شيء هناك الإثبات بأن سلسلة نسب يسوع لا تترك أدنى مكان للناموس في بُعده المتعلق بالوصية. فبالإضافة إلى أنه ولا واحد من أسلاف يسوع ينتمي إلى نسل المشرعين (بالتأكيد أن الملك المصلح يوشيا ينتمي إلى أسلاف يسوع - انظر ع ١٠ب و ١١أ - إلا أنه لا توجد أية إشارة إلى إعادة اكتشاف درج الشريعة في عصره، فإننا قد أشرنا إلى الكمية الكبيرة من التعديات على وصايا التوراة التي حدثت في السلسلة التاريخية لمجيء يسوع إلى العالم. ثامار ويهوذا، داود وامرأة أوريا (متى ١: ٦) سليمان وعدد من الملوك المذكورين في الجزء الثاني من سلسلة النسب الذين ينتقد العهد القديم فترات حكمهم بطريقة عنيفة: أيا كانت طريقة تفسيرنا، فإن جميع هذه الشخصيات تشهد بأن خطة الله الخلاصية عند متى تتعدى مجرد طاعة الناموس كوصية. ثانيًا، لقد قلنا أن شخصية يوسف كانت بنفسها معبرة عن عدم كفاية البر الشرعي فاتجاه يوسف البار (متى ١: ١٩) يمثل في منطقية الرواية، عائقًا في طريق إتمام إرادة الله. فكان الأمر يستدعي شيئًا أعلى من بر يوسف حتى ما يتخلى عن خطته الأساسية بالتخلي عن مريم.

في الأصحاحين ٣ ، ٤ من الإنجيل، ما أغفلته قصة الطفولة تم التأكيد عليه بصورة معبرة من خلال قصة معمودية يوحنا المعمدان ليسوع. كانت هذه القصة في واقع الأمر فرصة لقلب فكرة البر رأسًا على عقب (٣: ١٥): ف «إتمام كل بر» يعني بالنسبة ليسوع وضع نفسه في مكان أولئك الذين يخالفون الوصية الإلهية

ويحتاجون لمعمودية التطهير (ومن هنا نفهم مقاومة يوحنا في أمر معمودية يسوع). من الواضح إذن أنه، إذا كانت الخطة الإلهية، بالنسبة لمتى، هي أن «يخلص شعبه من خطاياهم» (١: ٢١)، فهذا لن يتحقق بالعودة إلى الناموس بل باكتشاف البر المدهش لمسيا إسرائيل.

هذا البر المدهش تؤكده الأصحاحات التالية للموعظة على الجبل (متى ٩- ١٢). تشير قصص المعجزات (متى ٨ ، ٩ بوضوح إلى عبور يسوع للحدود التي وضعتها الوصية: شفاء الأبرص (٨: ١- ٤)، وعبد قائد المائة الوثني (٨: ٥- ١٣)، وبالإضافة إلى ذلك دعوة لاوي (٩: ٩- ١٣) [انظر ١٠: ٣] كلها تشير إلى أن «الرحمة» قد حلت محل الوصية (٩: ١٣ وكذلك انظر ١٢: ٧)، بمعنى أن البر قد أخذ مكان الناموس في منظومة الخلاص. كان هذا الخبر السار مدهشًا إلى درجة أن يوحنا المعمدان نفسه احتاج إلى الاستماع لأساسه النبوي من فم يسوع ذاته (١١: ٢- ٦). كانت هذه إذن فرصة متى لاتخاذ خطوة جديدة فيما يتعلق بمنطق التراتبية الموجود في ٥: ١٨، ١٩ إذ نراه يضع على فم يسوع الكلمات التالية في ١١: ١١ «لم يقم بين المولودين من النساء أعظم من يوحنا المعمدان، ولكن الأصغر في ملكوت السموات أعظم منه». وأخيرًا، استطاع يسوع أن يعيد لنفسه اتخاذ المصطلح الذي كان يشار به إلى الناموس في يهودية ذلك العصر، وهو مصطلح «النير» (١١: ٢٨): فنيره خفيف وأولئك المتعبين والمحملين بأحمال الكتبة والفريسيين العسرة (انظر متى ٢٣: ٤) يمكنهم أن يجدوا راحتهم فيه (١١: ٢٨- ٣٠) : وقد اتضحت هذه الفكرة من خلال الجدالين اللذين أعقبا هذا لإعلان (١٢: ١- ١٤) والاقتباس الإتمامي الذي تبعهما (١٢: ١٥- ٢١).

يمكن فهم أسلوب المبالغة كذلك على كونه التعبير عن البر الإلهي العجيب. ويكفي هنا أن أورد مثالين: مثل عمال الساعة الأخيرة (متى ٢٠: ١- ١٦) ومثل المدعوين إلى العرس (متى ٢٢: ١- ١٤)[١٩].

- يقدم مثل عمال الساعة الأخيرة بطريقة نموذجية البر العجيب الذي قلب منطق العالم: فيسوع المتاوي يشوش تمامًا صورة العالم لدى القارىء الذي يفقد نقاطه الاستدلالية. فهنالك عالم آخر يتم اقتراحه يقدم فهمًا جديدًا للبر. والأمر هنا يخص منطق المُلك، إذ أن الحقيقة الموصوفة هنا ليست من هذا العالم. وما يسعى المثل إلى إثارته لدى السامع/ القارىء هو فهم آخر لله ولنفسه وللآخرين لا يعتمد على بر ثوابي (أي إنساني) وإنما على بر جديد (خارج عن هذا العالم) يعتمد على العدل والصلاح. إن ما يطرح هنا إنما هو تغيير في النظام حيث الأولون يصبحون آخرين (متى ٢٠: ١٦).

- أما بالنسبة لمثل المدعوين إلى العُرس (متى ٢٢: ١- ١٤) فإنه يؤكد على أنه، بالنسبة لمتى، فإن طاعة الوصية – التي تميز البار من الفاسد والصالح من الشرير – لم تعد ضمانًا لدخول ملكوت السموات: فالصالحون والطالحون تلقوا الدعوة وتواجدوا في قاعة الزواج (ع١٠). وواضح، بحسب الرواية المتاوية، أن الملك طرد من قاعة الزواج الشخص الذي لم يكن لابسًا لباس العرس (ع ١١- ١٤). لكن ما هو معبر تمامًا هنا هو أن معيار الاستبعاد لم يعد «الرداءة» (ليس هناك في هذا

---

19. Sur ces paraboles, *cf.* E. CUVILLIER, "PONÊROS dans le premier évangile. Matthieu et la question du mal", dans E. CUVILLIER, éd., *Sola Fide. Mélanges offeris au professeur Jean Ansaldi* (Actes et Recherches), Genéve, Labor et Fides, 2004, pp. 53-64, en particulier pp. 61-62.

المثل ما يسمح لنا بالقول أن شخصًا رديئًا قد طُرد) لكن السبب هو ثياب العرس. هذه الاستعارة ترمز إلى الانتماء لجماعة المخلّصين، إنها صورة للبر الذي يمنحه الله، ثوب الغفران الذي نلبسه. وبكل الأوجه هذا الأمر يتوافق مع الكريستولوچية المتاوية التي تعلن بداية من الأصحاح ٩، والتي بحسبها قد أتى يسوع ليدعو الخطاة وليس الأبرار (متى ٩: ١٣): فمن يرى في نفسه إنسانًا خاطئًا (أي رديء) فإنه يقبل الغفران ويجلس مع ابن الإنسان على مائدته.

وبحسب تعبير الرواية، فإنه عند إرسال الرب المقام لتلاميذه إلي الأمم (٢٨: ١٦- ٢٠)، اتخذت مطالبة يسوع المتاوي لهم رونقًا خاصًا. لقد طلب يسوع من تلاميذه في واقع الأمر أن يعلموا الأمم أن «يحفظوا»، ليس الناموس كوصية، بل ما «أوصاهم به»: لقد أفسح الناموس مكانه نهائيًا، في منظومة الخلاص، للبر الأسمى الذي علمه يسوع.

الخلاصة

دراسة مفهوم البر وانتشاره في أرجاء الإنجيل يسمح لنا بإبطال النظرية، التي بحسبها، كنا سنواجه مع متى ظهور شرع مسيحي. فأول كل شيء أثار مجيء المسيح لدى متى تساؤلاً جذريًا في كل الدوائر المسيحية حول وضع الناموس. هذه الحالة البسيطة توضح أنه لم يكن المسيح هو الذي خضع للناموس بل العكس. وثانيًا، إن صلاحية الناموس محدودة (حتى نهاية العالم). ثالثًا، الناموس لا يسمح بالدخول إلى ملكوت السموات (٥: ١٩). بالنسبة لمتى، ينتمي الناموس إلى نظام هذا العالم: فالتلميذ مدعو إلى طاعته، من حيث أنه ينظم علاقات العيش المشترك بين البشر،

لكنه مدعو أيضًا إلى تجاوزه رجاءً منه في الدخول إلى ملكوت السموات (٥: ٢٠). فعند متى، الناموس الذي مارسه الكتبة والفريسيون ليس مصدرًا للحياة. لكن فقط ما يسمح بالدخول إلى الحياة هو «الناموس والأنبياء» كما أعاد يسوع تفسيرهما. أخيرًا نقول إن كلمات يسوع تحمل الحكمة والراحة لأولئك الذين يلقون بأحمالهم أمامه ليحملوا نيره الهين والخفيف (متى ١١: ٢٨- ٣٠). أن يصير «الناموس والأنبياء» وعدًا بالنسبة لمتى لم يكن ممكنًا إلا في اسم *ذاك* الذي أعطاهما تفسيرًا أخرويًا. وهكذا فإن الفهم المتاوي للناموس، أيا ما نقول، كان بعيدًا تمامًا عن فهم يهودية القرن الأول له. فبالنسبة للبشير لقد عبرنا من الناموس إلى البر، إنتقلنا من التوراة إلى المسيا. وهو انتقال عبرت عنه آنفًا الرواية المتاوية عن الطفولة.

الفصل التاسع

يسوع وإسرائيل والأمم:

من المسيا القومي إلى المسيا العالمي[1]

مقدمة

في قلب رواية الطفولة المتاوية يوجد توتر لا يخفى على القارىء الفطن، وهو التوتر القائم بين نسل «إقليمي» ونسل «عالمي»: فيسوع «ابن داود، ابن إبراهيم» (١: ١) ينتمي تمامًا للتقليد اليهودي: لقد جاء لكي «يخلص شعبه من خطاياهم» (١: ٢١) وقد حلّ في «أرض إسرائيل» لكي يتمم إرساليته. وفي ذات الوقت كان المجوس هم أول من سجدوا له (٢: ١– ١٢) بينما وجد ملاذه في الأرض التي كانت قبلاً مكانًا للعبودية (٢: ١٤). هذا التوتر المحسوس في الأصحاحين الأولين يمتد في مجمل إنجيل متى. وهو أمر معروف جدًا لدى الشراح؛ وهذا واضح بصورة خاصة في التوكيدين المتناقضين ظاهريًا في متى ١٠: ٥ب، ٦ ومتى ٢٨: ١٩. ففي الحالة

1. Sur ce point, voir E. CUVILLIER, "Mission vers Israël ou mission vers les païens? À propos d'une tension féconde dans le premier évangile", dans A. WÉNIN - C. FOCANT éds., La *Bible en récits II*, Leuven, University Press, pp. 251-258.

الأولى أرسل يسوع الاثني عشر في إرسالية موصيًا إياهم بقوله: «إلى طريق أمم لا تمضوا، وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا. بل اذهبوا بالحري إلى خراف بيت إسرائيل الضالة» (انظر أيضًا متى ١٥: ٢٤). وفي الحالة الثانية، يسوع نفسه يأمرهم قائلاً: «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم».

وقد سيقت الكثير من التفسيرات لشرح هذا التوتر[٢]. ولا يزال رأي أولريخ لوز ULRICH LUZ حتى يومنا هذا يلقى نوعًا من الإجماع. في رأي هذا الكاتب حديثا يسوع في ١٠: ٥، ٦ و ٢٨: ١٩، ٢٠ بهما تضاد واضح: فهناك أمر صدر من يسوع قد تم استبداله، بطريقة ما، بوصية جديدة من فم نفس الشخص. وباستنتاج أن هذين التوكيدين يمثلان لحظتين متمايزتين في الرواية، فإن الإرسالية العالمية قد حلت تاريخيًا محل الإرسالية القومية، ويستنتج لوز من هذا، أن ما حدث هنا إنما هو تغيير في التوجه. هذا التغيير الذي تم إعداده ونشره داخل الرواية أفضى إلى نقلة لاهوتية: «إن تلاميذ يسوع الذين اعتادوا أن يكلفهم ابن الله بجمع شعب إسرائيل، ورأوا في أنفسهم النواة لكل إسرائيل، قد عايشوا رفض إسرائيل والاضطهاد. لقد فشلت مهمتهم الأساسية إذ لم يعودوا يألفوا أنفسهم في مركز إسرائيل بل صاروا مطرودين من المجمع. لابد أن هذه الخبرة كانت صادمة. إن تاريخ يسوع كما يسرده متى يحاول تمثل هذه الخبرة معطيًا لجماعة يسوع منظور جديد. إنه منظور الكنيسة التي تعيش مع الرب في مواجهة الأمم، لكن بدون إسرائيل»[٣].

2. Pour un état de la question, *cf.* E. CUVILLIER, "Paricularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothéses à l'épreuve du texte", *Biblica* 78 (1997) pp. 481-502.

3. U. LUZ, *L"évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins, op. cit.*, p. 91.

ونحن نقترح مناقشة الاستراتيجية الروائية التي يستخدمها الإنجيلي ليقود قارئه نحو النقلة الروائية التي تقود من الإرسالية القومية إلى الإرسالية العالمية. وسوف ندافع عن النظرية القائلة بأن الكتابة المتاوية توضح هذه النقلة من خلال استثارة وبناء الروح النقدية لدى قارئه. ولتوضيح الأمر سوف نهتم أولاً بالطريقة التي بها اقترحت الأصحاحات التسعة الأول من الإنجيل ما نسميه بـ «السيناريو المزدوج»: فمن جهة يُعِدُّ الراوي القارئ للخطاب المرسلي القومي في أصحاح ١٠؛ ومن جهة أخرى، وفي ذات الوقت، يضع هنا وهناك إشارات واضحة تعلن تغيير المنظور. وفي خطوة لاحقة نبني أن الأصحاح العاشر يُعتبر نصًا ملتفًا يثير في ذهن القارئ الواعي تساؤلاً عن التفسير الحقيقي للرواية. في المرحلة الثالثة من دراستنا نكرسها لنص متى ١٥: ٢١– ٢٨ حيث نحلل وظيفته الروائية. وأخيرًا نشير إلى الأسلوب الذي به يدعو الراوي القارئ لفهم نفسه بطريقة مختلفة أمام النص، ونتيجة لذلك، أن يفهم النص بطريقة مختلفة.

السيناريو القومي والإشارات العالمية

مع متى يجد القارئ نفسه في قلب رواية شديدة التجذر في التقليد اليهودي. وللوهلة الأولى يبدو الراوي في تمام الاكتفاء بهذا التراث حيث نعلم أن التقاليد الخاصة بمتى والتي تتميز بالبصمة اليهودية كثيرة في الإنجيل الأول (انظر ٥: ١٧؛ ٢٣: ٢...) إلا أن القراءة العميقة تقودنا إلى بعض الاختلاف عن هذا الحكم.

بالنسبة للراوي، فإن يسوع هو المسيح (١:١)، بمعنى أنه رجاء إسرائيل. فهو المُرسَل الإلهي الذي جاء لكي «يخلص شعبه من خطاياهم». وفي نفس الوقت يظهر يسوع على أنه المسيا المنفتح على الأمم. واللمسات العالمية لا تغيب عن الأصحاحات

الأولى من الإنجيل: فهناك نساء أمميات مذكورات في سلسلة نسب يسوع، والمجوس الذين أتوا من المشرق كانوا أول من سجدوا للمسيا، وقد وجد يسوع ملاذه في مصر، التي كانت قبلاً أرض العبودية، وأخيرًا إذا عدنا إلى الاقتباس الوارد في ٤: ١٥، ١٦، فإن جليل الأمم هي من سيشرق عليها النور. وحتى لو أن المنظور القومي قد ظل موجودًا، فإن الخبر السار عن ملكوت الله الذي أعلنه يسوع يهم إذن كل إنسان بغض النظر عن أصله أو صفاته أو تراثه. فحلول هذا الملكوت في سياق مميز تاريخيًا (تاريخ شعب إسرائيل) جعله يوسع نطاق كل الإمكانيات.

في متى ٤ :٢٣ (انظر كذلك ٩: ٣٥) يُقدِّم يسوع كشافٍ «لكل مرض وكل ضعف في الشعب». وقد خُصِّصَ أصحاحان (٨، ٩) لنشر هذه القناعة بأنه، في يسوع، جاء الله ليخلص شعبه (١:٢٣): فيسوع يشفي «جميع المرضى» (٨: ١٦)، ويمارس سلطانه على القوى الشيطانية التي تقيد الناس (٨: ٢٨– ٣٤)، ويغفر الخطايا التي أعجزت الإنسانية (٩: ١– ٨) ويدعو الخطاة والعشارين إلى الخلاص (٩: ٩– ١٣)، ويعطي الحياة لمن أصابهم الموت والعجز (٩: ١٨– ٢٦)، ويفتح أعين العمي ويفك ألسنة البكم (٩: ٢٧– ٣٢). لقد كان النشاط الشفائي ليسوع جديدًا تمامًا: «لم يظهر قط مثل هذا في إسرائيل» (٩: ٣٣). ففي يسوع اقترب الله من شعبه. وأيضًا في أصحاح ١٠ كان من الطبيعي أن يتوجه تلاميذ يسوع إلى شعبه. ومع ذلك، فهنا أيضًا يستطيع نفس القارىء الواعي أن يرصد اللمسات العالمية المبثوثة في الرواية، ومن أهمها نذكر: الخلاصة الموجودة في ٤: ٢٣ – ٢٥ «فذاع خبره في جميع سورية.... فتبعته جموع كثيرة من الجليل والعشر المدن وأورشليم واليهودية ومن عبر الأردن» ومقارنتها بالخلاصة عن نشاط يوحنا المعمدان في متى ٣: ٥

والذي كان جغرافيًا، أكثر محدودية: «أورشليم وكل اليهودية وجميع الكورة المحيطة بالأردن»، وشفاء عبد قائد مائة روماني (٨: ٥- ١٣: انظر الأعداد ١٠ - ١٢)، والعبور في كورة الجرجسيين (٨: ٢٨- ٣٤).

نستنتج أن التوكيد على التجذر اليهودي ليسوع وفي نفس الوقت الإشارات المتكررة التي تشير إلى انجذاب الأمم له وقبوله لهم؛ هذه الظاهرة المزدوجة تنتج تأثيرًا متناقضًا لدى القارىء. فمن جهة يستقبل بصورة أكثر طبيعية قصة إرسالية التلاميذ إلى إسرائيل (مت ١٠) كرد فعل لتعاطف يسوع أمام ابتعاد ومعاناة شعبه (انظر ٩: ٣٥- ٣٨). ومن جهة أخرى، مع إدراكه للإشارات المتواترة في اتجاه الانفتاح العالمي، لا يجد القارىء لديه الاستعداد الكامل لاستقبال التقييد الوارد في ١٠: ٥ب والذي يبدو كملاحظة غير ملائمة: ألم يكن من الممكن أن يرسل يسوع التلاميذ إلى «خراف بيت إسرائيل الضالة» (١٠: ٦) دون أن يُرفق هذه الإرسالية بالمنع الواضح عن «عدم دخول بيوت الأمم» (١٠: ٥ب) نظريتنا هي أن الطبيعة المانعة لكلمات ١٠: ٥ب، ٦ تفيد هنا في جذب انتباه القارىء : فالراوي يشحذ ذهنه ويدعوه إلى قراءة نص الإرسالية بأكثر تمعن.

متى ١٠ كنص ملتف [4]

عند الوصول إلى هذه النقطة من الرواية يفسر القارىء متى ١٠ عامة كوصف لإرسالية الاثني عشرة المخصصة لإسرائيل، والتي من خلالها كان يسوع يتمنى

4. Sur Mt 10, on consultera l'excellente contibution de C. COMBET-GALLAND, *Matthieu 10: du champ des moissonneurs au chant des serviteurs* (Cahiers bibliques 21), *Foi et Vie* 81 (1982), pp. 31-39. *Cf.* également D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, Shffield, Academic Press, 1990.

أن يغير شعبه. بالإضافة إلى ذلك، ففي اللحظة التي يقرأ فيها المرء هذا النص يدرك أن نجاح هذه الإرسالية كان محدودًا: فيسوع قد رُفض من شعبه، وخراب أورشليم الذي سوف تشير إليه الرواية آنفًا بإشارة غير مباشرة (انظر متى ٢٣: ٣٧، ٣٨) كان من الواضح أن تفسيره ينبغي أن يتم على كونه إشارة لدينونة الله على إسرائيل. ومن ذلك الوقت فصاعدًا، أي في زمن القارىء، أرسل التلاميذ إلى جميع الأمم (مت ٢٨: ١٦- ٢٠). ومع رفضه للإرسالية المحصورة فقط في شعب إسرائيل، لم يلبث القارىء أن وضع هذا الحصر في إطار من تاريخ الخلاص الذي لا يمثل هذا الحصر في داخله سوى خطوة ذات فائدة: قساوة إسرائيل سوف تكون فائدة للأكثرين.

لكن القراءة الأكثر تأنيًا للنص المتاوي في الإرسالية تجبر نفس القارىء على التساؤل حول إعادة التشكيل التقليدي لتاريخ الخلاص الذي اعتاد على استخدامه لكي يستطيع متابعة قراءة الرواية الإنجيلية دونما صعوبة. فالحديث الإرسالي يمثل في واقع الأمر صعوبة حادة تطرح للمناقشة معقولية السيناريو الضمني الذي يقترحه القارىء. هذه الصعوبة تأخذ الشكل التالي: إذا كان يسوع المتاوي قد أرسل بالفعل تلاميذه (ع ٥) فإن ذهابهم لم يذكر في أي مكان في الرواية (انظر في المقابل مر ٦: ١٢ «فخرجوا») ولا كذلك عودتهم (حتى لو أنهم صاروا موجودين مع يسوع منذ أصحاح ١٢، انظر في المقابل مرقس ٦: ٣٠)! في المقابل، منذ نهاية الحديث الإرسالي، فإن يسوع ذاته هو الذي «انصرف من هناك ليعلم ويكرز» (١١: ١). ففي حقيقة الأمر، منذ ١١: ١، أخذ السيناريو منحاه الطبيعي ويبين يسوع وهو يواصل نشاطه في الجليل وفي المناطق المجاورة مصطحبًا من تلاميذه.

يجب إذن أن نستوعب أنه بين التاريخ كما يعيد تشكيله قارىء الإنجيل (وهو التاريخ الفعلي على ما يبدو)، وعالم الرواية تنشأ هوة ما تجعلنا نتساءل عن مشروعية إعادة التشكيل المعتاد لتاريخ الخلاص لتفسير الرواية الإنجيلية. هناك أمر مؤكد هنا: إذا كان الراوي يترك الحرية للقارىء لملء الفراغات النصية[٥]، فإنه لا يوافق على ذلك غصبًا. زد على ذلك، أن هذه الهوة بين ما يشعر به القارىء والسيناريو الإنجيلي يجب أن يطرح على الأول (القارىء) التساؤل: ماذا لو أنه، بطريقة أخرى، يتشابك عالم الرواية مع عالم القارىء؟ بمعنى آخر أريد أن أقول أن الطريق المسدود الذي يقود السيناريو المتاوي القارىء إليه من خلال النص الملتف إنما هو على الأقل إشارة إلى أن الأمور ليست بالوضوح الذي يتخيله. وقصة المرأة الكنعانية (مت ١٥: ٢١- ٢٨)، والتي سوف نتناولها الآن، تؤكد هذا الانطباع.

متى ١٥: ٢١- ٢٨: تحرك يسوع المتاوي وتلاميذه[٦]:

«ثُمَّ خَرَجَ يَسُوعُ مِنْ هُنَاكَ وَانْصَرَفَ إِلَى نَوَاحِي صُورَ وَصَيْدَاءَ. وَإِذَا امْرَأَةٌ كَنْعَانِيَّةٌ خَارِجَةٌ مِنْ تِلْكَ التُّخُومِ صَرَخَتْ إِلَيْهِ: «ارْحَمْنِي يَا سَيِّدُ يَا ابْنَ دَاوُدَ. ابْنَتِي مَجْنُونَةٌ جِدًّا». فَلَمْ يُجِبْهَا بِكَلِمَةٍ. فَتَقَدَّمَ تَلاَمِيذُهُ وَطَلَبُوا إِلَيْهِ قَائِلِينَ: «اصْرِفْهَا لأَنَّهَا

---

5. *Cf.* U. Eco, *Lector in Fabula. Le rôle du lecteur,* p. 63: "Le texte est donc un tissu d'espaces blancs, d'interstices à remplir, et celui qui l'a émis prévoyait qu'ils seraient remplis et les a alissés en blanc. [...] Un texte est un mécanisme paresseux (ou économique) qui vit sur la plus-value de sens qui y est introduite par le destiantaire."

6. Sur ce passage, *cf.* l'article de J. M. C. SCOTT, "Matthew 15.21-28: A Test-Case for Jesus' Manners", *JSNT* 63 (1996) pp. 21-44.

تَصِيحُ وَرَاءَنَا!» فَأَجَابَ: «لَمْ أُرْسَلْ إِلاَّ إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ». فَأَتَتْ وَسَجَدَتْ لَهُ قَائِلَةً: «يَا سَيِّدُ أَعِنِّي!» فَأَجَابَ: «لَيْسَ حَسَناً أَنْ يُؤْخَذَ خُبْزُ الْبَنِينَ وَيُطْرَحَ لِلْكِلاَبِ». فَقَالَتْ: «نَعَمْ يَا سَيِّدُ. وَالْكِلاَبُ أَيْضاً تَأْكُلُ مِنَ الْفُتَاتِ الَّذِي يَسْقُطُ مِنْ مَائِدَةِ أَرْبَابِهَا». حِينَئِذٍ قَالَ يَسُوعُ لَهَا: «يَا امْرَأَةُ عَظِيمٌ إِيمَانُكِ! لِيَكُنْ لَكِ كَمَا تُرِيدِينَ». فَشُفِيَتِ ابْنَتُهَا مِنْ تِلْكَ السَّاعَةِ».

يشهد نص متى ١٥: ٢١–٢٨ عن وجود يسوع خارج أراضي اليهودية، تحديدًا في «نواحي صور وصيداء». كانت هذه المنطقة تحمل انطباعًا سلبيًا في العهد القديم (انظر إر ٢٥: ٢٢؛ ٢٧: ٣ ؛ ٤٧: ٤؛ زك ٩: ٢؛ ١مكابين ٥: ١٥). وقد استخدمه الراوي قبلاً في ١١: ٢١، ٢٢. وهذا النص يُعَدُّ نقدًا حيويًا لمدن كورزين وبيت صيدا وكفر ناحوم التي فيها أجرى يسوع معجزات. فمدينتا صور وصيداء الأمميتان كانتا ستؤمنان لو أجريت فيهما تلك المعجزات. فبطريقة ما، يقوم العدان الواردان في ١١: ١٢، ٢٢ واللذان يليان إرسالية يسوع في «مدنهم» (١١: ٢) بالتمهيد لنصنا هذا.

بالمقارنة مع مرقس يبدو الحوار أكثر غنى: صمت يسوع (ع ٢٣)، العبارة الصادمة (ع ٢٤)، التوبيخ الموجه للمرأة لمحاولتها الحصول على ما ليس لها (ع ٢٥). كان من نتيجة ذلك أن جعل مقاومة يسوع أكثر قوة. وهي مقاومة موجودة أصلاً في نص متى ٨: ٥ – ١٣ من خلال غموض التعبير ego elthon therapeuso auton (ع ٧) والذي يمكن ترجمته على أنه توكيد: «عندما آتى أشفيه» أو على كونه استفهام: «هل لو أتيت، أشفيه؟» ومن الجدير أن نلاحظ أن هناك غموض موجود أيضًا في قصتنا،

وهذه المرة من جانب التلاميذ: Apoluson auten (ع ٢٣) والتي يمكن ترجمتها: «حررها» أو «إصرفها»[٧].

ونلاحظ في متى غياب الجزء الأول من مرقس ٧: ٢٧ «دعي البنين أولاً يشبعون». والتنبير لا يقع هنا على التتابع التاريخي (كما في نموذج تاريخ الخلاص)، بل على الأولوية المخصصة لإسرائيل (انظر عدد ٢٦ «ليس حسنًا أن يؤخذ خبز البنين»، والتي يمكن تفسيرها على أنها ميزة قاصرة علي إسرائيل. وإذ اصطدمت المرأة بهذه الميزة، نالت مع ذلك الاشتراك الكامل في الوعود. وبعد أن فاه يسوع بتوجيه قدمه قبلاً لتلاميذه (انظر ١٠: ٦) نراه يحول مجرى الحديث إلى المنظور الذي ينادي بأن إعلان ملكوت الله إنما هو للجميع، حتى للأمم.

بيد أنه من المناسب أن نلاحظ أن يسوع لم يستخدم التوجيه الذي أعطاه لتلاميذه في أصحاح ١٠ بصورة كاملة: فالكلام الذي منع المضي في «طريق أمم وإلى مدينة للسامريين» (١٠: ٥ب) ليس مذكورًا هنا. والنتيجة دون شك في أن هنالك مساحة قد انفتحت لإعادة تفسير التعبير «خراف بيت إسرائيل الضالة» والذي لايستبعد مسبقًا المرأة الأممية، كما لو أن التعبير قد يحمل معنى رمزيًا ذا بعد غير عرقي.

نختم فنقول أن قصة المرأة الكنعانية تكرس رفض الراوي للتعاطي مع دورية تاريخ الخلاص. إن الأمر هنا يتعلق بتغيير الموقف: وهو تغيير لا يخص يسوع بل هو تغيير يُدعى إليه التلاميذ ومن بعدهم القارىء. والنتيجة هنا هي الانفتاح على

7. Il est impossible, dans un cas comme dans l'autre, de dire si l'ambituïté est voulue par Matthieu. Quoi qu'il en soit cependant, elle existe bel et bien: comme une "résistance" qui se donnerait à entendre dans le texte.

الإرسالية العالمية، وليس التعلق بدورية التاريخ، بل تغيير الهوية. لقد كان من الواجب أولاً أن يعبر التلاميذ معهم القارىء بهذه التجربة «المسارية» في حوار يسوع مع المرأة الكنعانية وبالتالي ينفتحون على إعادة تفسير ممكنة للتعبير «خراف بيت إسرائيل الضالة».

النص يدعو القارىء

لكن، ما قيل في مجمل الأصحاح العاشر، هل يتصل بحاضر القارىء مع الوضع في الاعتبار التوسع العالمي الموجود في ٢٨: ١٦- ٢٠ والتفسير التقليدي الذي يتبناه القارىء؟ ردًا على هذا السؤال نورد ثلاث ملاحظات إضافية.

يجب أولاً العودة إلى حقيقة أنه في متى ١٠ ليس هناك ذكر لذهاب التلاميذ إلى الإرسالية أو عودتهم منها. وقد ذكرنا أنه، مع عدم إثباته للذهاب أو العودة، فإن الراوي يريد تنبيه القارىء إلى المخاطرة التي تمثلها إرسالية غير ناضجة (بمعنى إرسالية لم يسبقها تعريف بالدلالات والمعاني التي يستخدمها يسوع). لكن غياب ذكر ذهاب التلاميذ يدوي كذلك مثل دعوة: الإرسالية لا تصير فعَّالة إلا مع ذهاب التلميذ المعاصر بمجرد أن يختبر هو بنفسه التغيير الذي تحدثه القصة.

هذه النظرية تلقى تدعيمًا في نهاية الإنجيل. ففي متى ٢٨: ١٦- ٢٠ وعند الإرسالية الثانية هناك جزئية يجب أن تثير انتباهنا. فكما هو الحال في متى ١٠، لم يذهب الأحد عشر المرسلين من يسوع إلى أي مكان. وهنا أيضًا تُترك مساحة للقارىء ليأخذ مكان المرسل الذي له وعد وجود المُقام إلى جانبه. وبالتالي، وكما هو الحال في أصحاح ١٠، يبدو أن القارىء، وقبل كل شيء، يُقاد إلى التساؤل عن المعنى الدقيق لتعليمات يسوع.

دعونا نذكر أخيرًا أن هذه الخبرة في إعادة تعريف الدلالات (ومعها تغيير في الهوية) كانت في الأصل فاعلة في الأصحاح ١٠. ونحن نستنتج في الواقع تغيرًا في فهم صورة التلميذ ذاته ما بين العددين ١٥، ١٦ من متى ١٠. لقد انتقل الاثني عشر من حالة العمال في الكرم الإلهي (٩: ٣٨ و ١٠: ١٠) إلى حالة «الحملان وسط الذئاب» (ع ١٦). ثم، في نهاية الأصحاح تغير موقف التلميذ مرة أخرى: فقد صار «صغيرًا»، وأضحت مهمته لا أن يعطي شيئًا، بل أن يصير مقبولاً من الآخرين (ع٤٠ - ٤٢). من كونه شخص يحمل الشفاء ورسالة الملكوت والسلام، أصبح التلميذ في موقع من يحتاج ومن يأخذ (القبول وكأس الماء). فالرواية تقترح بذلك فهمًا جديدًا لدعوة التلميذ: فإن تكون مرسلاً لا يعني أن تحمل شيئًا بل أن تقبل في شأنك الصغير. إنه فهم للذات على أنك «حمل في وسط ذئاب»، بمعنى، إذا أمعنا النظر، أن تصبح «حملاً مفقودًا» يلقى عناية الراعي في وسط «المائة خروف» (انظر ١٨: ١٢- ١٤).

إذا كان عالم الرواية يقتحم عالم القارىء، فإن هذا يحدث بطريقة غير مباشرة: ليس لكي يضعه في وضع متميز عن إسرائيل، لكن كدعوة لفهم ذاته في الموضع الوحيد الممكن الذي يعلن عنه الخبر السار: «الخروف الضال» الذي يتمتع بحنان المسيح (٩: ٣٥ - ٣٨). فالإرسالية العالمية تمثل نهاية مشوار لم يمر فقط بأصحاح ١٠ و ١٥: ٢١- ٢٨ بل أيضًا بالجلجثة الذي يمثل نهاية لفكرة القومية أو التقاليد الدينية.

الخلاصة

قراءتنا لبشارة متى قادتنا إلى فهمها كاستراتيچية للتواصل يدعو البشير بواسطتها أعضاء جماعته للانتقال من استقبال القصة ككائن تاريخي ينتمي للماضي إلى استقبالها على كونها إمكانية مقدمة لدخول عالم القصة كمعاصر ليسوع ومستمع لكلماته. ليست هذه المعاصرة تكرارًا للحظات أصيلة مثالية أو توكيدًا متشنجًا ومتعصبًا للهوية، إنما هي إعادة تفسير وإعادة قراءة نقدية للتاريخ إنطلاقًا من خبرته الذاتية وخبرة السيد نفسه. من وجهة نظر المنطق الداخلي للرواية، فإن قصة متى هي المنطقة التي، بالنسبة للسامع، يتم فيها الانتقال من فهم متباعد ومحدود للإرسالية (الاثني عشر يحملون الشفاء لإسرائيل) إلى إرسالية فعلية وعالمية (السامع الذي يُبنى من خلال القصة). هذه الإرسالية هي «كائن في العالم» الخاص قبل أن تكون برنامجًا دينيًا: فدعوة المسيح تضع التلميذ المتاوي في مكانه «الصغير»، أي كمن يعيش، مثل سيدة، في عدم الأمان الشخصي؛ وإذ لا يستطيع الاتكال على مصادر الأمان في هذا العالم، فإنه ينتظر كل شيء من «الآخر الأعلى» ومن الآخرين. وهكذا يصبح إعلان الإنجيل بالنسبة له أن يكون في العالم كتلميذ دون أن يكون له ما يحمله سوى صغره. إنه إعطاء فرصة لمعاصريه، اليهود و الأمم لأن يستقبلوا إلهًا ارتضى أن يظهر في ضعف واتضاع رجل الناصرة ومرسليه.

إن متى يحث جماعته على التغيير. فالأصحاحان ١، ٢ يفتتحان الرواية من خلال غرس يسوع في التقليد اليهودي والانفتاح على الأمم. ثم يشهد الأصحاح العاشر لحظة رمزية حيث تنتقل جماعة متى إلى داخل تاريخها الشخصي من خلال كلمات يسوع: فالحدود الخاصة ليست إلا تأثير خادع. في متى ١٥: ٢١- ٢٨ يدرج هذا

الانتقال في رحلة يسوع التاريخي نفسه: فما حدث ليسوع يمثل تذكرة ومثالاً لرحلة الجماعة نفسها. ويعتبر نص متى ٢٨: ١٦– ٢٠ ذروة رحلة بدأت من الجلجثة[٨].

أخيرًا، فإن فرضيتنا عن تاريخ الجماعة المتاوية هي كالتالي. إن اعتراف اليهود المسيحيين في الجماعة المتاوية بيسوع كمسيا إسرائيل قادهم نحو توسيع جذري لرؤيتهم اللاهوتية للتقليد الخاص بأصلهم. هذه الظاهرة نشأت من خلال ارتباط أولي وعميق بالتقاليد اليهودية (فهؤلاء المسيحيون لم يكونوا ليعترفوا بيسوع كالمسيا لو أن تقليدهم الديني لم ينبههم إلى المسألة المسيانية)، وقد قادهم هذا الارتباط شيئًا فشيئًا إلى تساؤل جذري حول تلك التقاليد نفسها. إن القصة المتاوية توضح بأسلوب مثالي مصير جماعة يهودية مسيحية اقتيدت إلى اكتشاف تراثها «العتقاء» وجدة الإنجيل «الجدد» (انظر متى ١٣: ٥٢). وقد صار ذلك ممكنًا من خلال عملية إعادة قراءة للتقاليد التاريخية يقوم بها متى تحت مظلة كريستولوچية تلجأ أولاً بأول إلى إمكانيات جديدة ومجهولة حتى ذلك الحين. في هذا السياق تحتوي قصة متى عن الطفولة في جوهرها على جميع العناصر التي تسمح بهذا التغير الكريستولوچي. ولا نجاوب الصواب عندما نقول أن الجماعة كانت دون شك في احتياج للوقت والصبر، كما كان الحال مع يسوع التاريخي، ليعيشوا مثل هذا الانتقال ويحملوا مسئولية الإنجيل في نتائجه المختلفة، هاربين بذلك من مخاطرة التقوقع المتعصب على الذات.

8. "Toute histoire racontée n'a-t-elle finalement pas affaire à des revers de fortune, en mieux comme en pire?" Paul RICŒur, *Temps et Récit*, vol. 1, Paris, 1983, p. 73.

الفصل العاشر

يسوع طفلاً، يسوع والأطفال:

كريستولوچية «الصغير»

يبقى لنا موضوع جوهري أخير من الرواية المتاوية عن الطفولة ينبغي أن نوليه اهتمامنا حتى ما نتمكن من تقييم الأسلوب الذي تتوزع فيه هذه الرواية في مجمل البشارة. هذا الموضوع هو نفسه المختص بالطفولة. ففي هذين الأصحاحين إختار متى في الواقع أن يحدثنا عن يسوع «طفلاً». ولكن ما هي الصورة التي يطرحها عن الطفل في بقية روايته؟ وهذه الصورة، هل تم الإعداد لها من خلال ما قاله متى عن يسوع في هذين الأصحاحين الأولين؟ في محاولة للإجابة على هذه الأسئلة، نركز من جهة، على بداية «الحديث الجماعي» (مت ١٨: ١- ١٤) حيث نرى نموذج الطفل (teknon: نفس الكلمة التي تستخدم للإشارة إلى يسوع الطفل في متى ١، ٢) وعلى نص متى ١٩: ١٣- ١٥ حيث استقبل يسوع نفسه أطفالاً (paidia)؛ ومن جهة أخرى نوسع نطاق دراستنا حول نموذج «الصغار» الهام في البناء الروائي واللاهوتي لدى متى.

«الأطفال» في الإنجيل الأول خارج أصحاحي ١، ٢

- متى ١٨: ١- ١٤ التلاميذ والأطفال:

«فِي تِلْكَ السَّاعَةِ تَقَدَّمَ التَّلاَمِيذُ إِلَى يَسُوعَ قَائِلِينَ: «فَمَنْ هُوَ أَعْظَمُ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ؟» فَدَعَا يَسُوعُ إِلَيْهِ وَلَداً وَأَقَامَهُ فِي وَسَطِهِمْ وَقَالَ: «اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنْ لَمْ تَرْجِعُوا وَتَصِيرُوا مِثْلَ الأَوْلاَدِ فَلَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ. فَمَنْ وَضَعَ نَفْسَهُ مِثْلَ هَذَا الْوَلَدِ فَهُوَ الأَعْظَمُ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. وَمَنْ قَبِلَ وَلَداً وَاحِداً مِثْلَ هَذَا بِاسْمِي فَقَدْ قَبِلَنِي. وَمَنْ أَعْثَرَ أَحَدَ هَؤُلاَءِ الصِّغَارِ الْمُؤْمِنِينَ بِي فَخَيْرٌ لَهُ أَنْ يُعَلَّقَ فِي عُنُقِهِ حَجَرُ الرَّحَى وَيُغْرَقَ فِي لُجَّةِ الْبَحْرِ. وَيْلٌ لِلْعَالَمِ مِنَ الْعَثَرَاتِ. فَلاَ بُدَّ أَنْ تَأْتِيَ الْعَثَرَاتُ وَلَكِنْ وَيْلٌ لِذَلِكَ الإِنْسَانِ الَّذِي بِهِ تَأْتِي الْعَثْرَةُ. فَإِنْ أَعْثَرَتْكَ يَدُكَ أَوْ رِجْلُكَ فَاقْطَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ. خَيْرٌ لَكَ أَنْ تَدْخُلَ الْحَيَاةَ أَعْرَجَ أَوْ أَقْطَعَ مِنْ أَنْ تُلْقَى فِي النَّارِ الأَبَدِيَّةِ وَلَكَ يَدَانِ أَوْ رِجْلاَنِ. وَإِنْ أَعْثَرَتْكَ عَيْنُكَ فَاقْلَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ. خَيْرٌ لَكَ أَنْ تَدْخُلَ الْحَيَاةَ أَعْوَرَ مِنْ أَنْ تُلْقَى فِي جَهَنَّمِ النَّارِ وَلَكَ عَيْنَانِ.

أُنْظُرُوا لاَ تَحْتَقِرُوا أَحَدَ هَؤُلاَءِ الصِّغَارِ لأَنِّي أَقُولُ لَكُمْ إِنَّ مَلاَئِكَتَهُمْ فِي السَّمَاوَاتِ كُلَّ حِينٍ يَنْظُرُونَ وَجْهَ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ. لأَنَّ ابْنَ الإِنْسَانِ قَدْ جَاءَ لِكَيْ يُخَلِّصَ مَا قَدْ هَلَكَ[1]. مَاذَا تَظُنُّونَ؟ إِنْ كَانَ لإِنْسَانٍ مِئَةُ خَرُوفٍ وَضَلَّ وَاحِدٌ مِنْهَا أَفَلاَ يَتْرُكُ التِّسْعَةَ وَالتِّسْعِينَ عَلَى الْجِبَالِ وَيَذْهَبُ يَطْلُبُ الضَّالَّ؟ وَإِنِ اتَّفَقَ أَنْ يَجِدَهُ فَالْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ إِنَّهُ يَفْرَحُ بِهِ أَكْثَرَ مِنَ التِّسْعَةِ وَالتِّسْعِينَ الَّتِي لَمْ تَضِلَّ. هَكَذَا لَيْسَتْ مَشِيئَةً أَمَامَ أَبِيكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ أَنْ يَهْلِكَ أَحَدُ هَؤُلاَءِ الصِّغَارِ» متى ١٨: ١- ١٤.

1. "Car le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu": Verset absent dans les meilleurs manuscrits.

العدد ١

«في تلك الساعة» (ع ١): نجد هنا إشارة زمنية دورها الربط الدقيق بين «الحديث الجماعي» (متى ١٨: ١– ٣٤) و ما سبق: ما سوف يقوله يسوع المتاوي لتلاميذه يعتبر امتدادًا لما سبق منذ ١٦: ١٣ (بل أيضًا من ١٦: ٥). ففي واقع الأمر، أصبح التلاميذ المستمعين الذين يفضلهم يسوع منذ اعتراف قيصرية فيلبس وحتى الدخول إلى أورشليم (٢٠: ١). لقد اقترب التلاميذ من يسوع ليسألوه. وكان سؤالهم مختصًا بالأفضلية في ملكوت السموات. وجاءت إجابة يسوع في أزمنة ثلاثة: ع ٢، ٣ ؛ ٤ ؛ ٥.

عددا ٢ ، ٣

هناك تفاوت بين الإجابة في عددي ٢ ، ٣ والسؤال المطروح. ففي واقع الأمر لم يجب يسوع أولاً على السؤال الخاص بالأفضلية لكنه طرح شروط الدخول إلى ملكوت السموات. والصيغة هنا تذكرنا بما ورد في ٥: ٢٠ «فإني أقول لكم: إنكم إن لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين لن تدخلوا ملكوت السموات». ومنها يبدو من الصواب أن نستنتج أن امتلاك البر الذي يزيد على الكتبة والفريسيين معناه أن «ندور للخلف» (بمعنى أن نتغير ونصير مثل أطفال). من المهم هنا أن نأخذ في الاعتبار صورة الطفل في العالم القديم[2]: فالأطفال لم يكونوا كائنات بشرية كاملة تمامًا. فكونهم غير قادرين على دراسة التوراة، فإنهم لم يكونوا قادرين على التمييز ويعتمدون على الآخرين وفي المقام الأول على والديهم. وبطريقة خاصة، فإن

2. *Cf.* U. LUZ, *Matthew 8-20*, *op. cit.*, p. 428.

الصيرورة كالأطفال هو إدراك المرء أنه لا يمكنه الاعتماد على ذاته، بل عليه أن يعتمد كليًا على آخر.

العدد ٤

ما أن وضع يسوع هذا الشرط لدخول ملكوت السماوات حتى أجاب على السؤال المختص بالأفضلية في داخل هذا الملكوت. هذه الأفضلية تتعلق بنفس منطق الدخول: أن تكون كبيرًا هو أن «تتضع» مثل «هذا الولد» (الذي أقامه يسوع في وسط تلاميذه، انظر عدد ٢). ثلاث ملاحظات على هذا العدد:

- في ٥: ١٩، كان من يعلم الوصايا ويعمل بها يدعى «عظيمًا» في الملكوت؛ أما هنا فإن من يتضع مثل هذا الطفل هو «الأعظم»، وهكذا فإن الطاعة للوصية لا تسمح بضمان المكان الأفضل («عظيم» وليس «الأعظم»)، بل على العكس من ذلك، فإن غير القادر على دراسة الوصية وفهمها يكون هو «الأعظم»!!

- إذا كان، في ٥: ١٧ - ٢٠، «الأصغر» في الملكوت لم يكن مرادفًا للاستبعاد من الملكوت، فعلى العكس هنا، يبدو أن «الأعظم» و«الدخول» يشيران إلى نفس الحقيقة. وهذا يستدعي أن نقول، في الحالتين، إن الناموس لم يعد هو معيار الدخول («أن تكون صغيرًا» يساوي القدرة على دخول الملكوت حتى مع التعدي على حرف الوصية؛ و«أن تكون الأعظم» يساوي الدخول إلى الملكوت باعتبارك طفلاً، أي بكونك غير قادر على فهم التوراة). في هذا النص، هذا يشير إلى أنه لا يوجد سوى «الأعظمون» في الملكوت وأن هؤلاء «الأعظمين» هم أيضًا «الأصغرون»، أي أنهم أطفال.

- لكن أيضًا إذا كانت «العظمة» تعني الدخول إلى الملكوت، فماذا يضيف

العدد الرابع إلى العددين ٢، ٣؟ عند إلقاء نظرة أكثر قربًا، نستنتج أنه، في العددين ٢، ٣، يتحدث يسوع بأسلوب جمعي ويعطي مثالاً عن «أطفال»، أما في عدد ٤، على العكس، فإنه يتحدث إلى فرد (من) يدعوه إلى توجيه نظره نحو «هذا الولد». يمكن فهم الانتقال من الجمع إلى المفرد كإشارة تحيلنا إلى متى ٢ حيث يُشار إلى يسوع تسع مرات على أنه «الصبي» (٢: ٨، ٩، ١١، ١٣ [مرتان]، ١٤، ٢٠، ٢١). صبي كان موضوعًا لبحث المجوس ولرغبة هيرودس في القتل ولحماية يوسف: باختصار أنه لم يكن فاعلاً في أية لحظة بل كان متكلاً على الآخرين بصورة كاملة. إن مصطلح «الأعظم» في الملكوت يشير بلا شك إلى المنادي بالملكوت الذي اختبر في أيام جسده الاتضاع (قارن متى ١٨: ٤ tapeinosei heauton مع فيلبي ٢: ٨ etapeinosei heauton) وهو نفسه الذي توحد مع «الصغار» (انظر متى ١٠: ٤٢).

العدد ٥

يذكر يسوع بعد ذلك عنصرًا ثالثًا: «ومن قبل ولدًا واحدًا مثل هذا باسمي فقد قبلني». يحدد هذا العدد كيف يصير المرء طفلاً وكيف «يضع نفسه مثل ولد»: إن قبول هذا الولد الذي أقامه يسوع في وسط تلاميذه يعني قبوله هو شخصيًا. بمعنى آخر إن إدراك أن الولد إنما هو صورة التلميذ نفسه (الذي لا يستطيع الاعتماد على نفسه بل على آخر) معناه لمن يقبل المسيح (الذي لا يعتمد على نفسه بل على آخر، انظر متى ٢) وبالتالي يصبح «مثل ولد» ويدخل ملكوت السماوات ويكون «الأعظم»، ولكن أيضًا أن يدرك أنه «ولد لأبٍ»، أي أن تكون له علاقة بنوية واتكالية على الآب السماوي. وهذا بالضبط ما تعنيه عبارة «أعمل إرادة أبي». إن العدد ٥ الذي يذكرنا

بكلمات ١٠: ٤٢ يسمح بالانتقال من صورة الولد إلى صورة الصغير: كما أن يسوع كان نفسه (ولدًا / صبيًا)، فإن التلميذ مدعو إلى أن يفهم نفسه هكذا في علاقته مع الآب؛ «من يقبل طفلاً» تعني أن من يرى في الطفل صورة للشخص الذي يستطيع الحصول على الملكوت، فإنه بذلك يقبل المسيح نفسه. وبطريقة مماثلة، فإن الذي يقدم كأس ماء لـ «صغير» بمعنى تلميذ فإنه يقبل المسيح (انظر ١٠: ٤٠) الذي هو نفسه «صغير» (وهو ما سوف يتأكد في متى ٢٥: ٣٦- ٤٠).

الأعداد ٦ – ٩

تغيرت لغة النصح هنا: فالكلام فيما بعد سيكون مختصًا بعدم إعثار «الصغار» المؤمنين بالمسيح. إلى من توجه النصيحة هنا؟ في واقع الأمر ما يحدد طبيعة النصيحة هنا هو الموقع الذي يشغله السامع/ القارىء: التشجيع أم التهديد! «العثرات» (حرفيًا سبَّب زلة) في إنجيل متى ترتبط برفض يسوع (انظر ١١: ٦؛ ١٣: ٥٧ ؛ ١٥: ١٢ ؛ ٢٦: ٣١) وبالارتداد (١٣: ٢١؛ ٢٤: ١٠). إعثار واحد من «الصغار» يتمثل إذن في حرمانه من البشارة السارة. وفي سياق نصنا نستطيع أن نقول أن المعنى هو ألا يكون «ولدًا» أو «صغيرًا»، ووضعه تحت نير ناموس القوة أو الأداء أو العظمة. بشكل ما يكون إعثار واحد من أولئك الصغار الذين يؤمنون بيسوع من خلال قيادته إلى أن يطرح السؤال: «من هو الأعظم في ملكوت السماوات؟ أو على الأقل إرشاده إلى الطريقة التي بها يصير «الأعظم» بدلاً من قيادته إلى نموذج الولد. إن العالم يسلك بحسب منطق العظمة والأفضلية ولا يمكنه أن يصير شيئًا سواهما. ويل لذلك الإنسان الذي به تأتي العثرة، أي ويل للتلميذ

الذي يتبنى هذا المنطق ويدرب آخر عليه: فهو ليس في ملكوت السماوات (ع٧) خير لذلك التلميذ أن يكون «ناقصًا» في الملكوت (أي في الحياة) بدلاً من أن يكون كاملاً دون نقص ولكن في الموت (ع ٨، ٩).

الأعداد ١٠– ١٤

يأتي يسوع الآن إلى الصغار أنفسهم: لايجب احتقارهم لأنهم أمام وجه الآب السماوي ذاته. والسبب وراء هذا الاهتمام (ع ١٢– ١٤) هو أنه قد ذهب بنفسه ليبحث عنهم. فالصغير سيكون منذ الآن الخروف الضال (مثل الموجود في ٩: ٣٥، ومثل التلاميذ أنفسهم «حملان وسط ذئاب» انظر ١٠: ١٦). وبنفس الطريقة التي جاء بها يسوع لينادي، ليس الأبرار بل الخطاة (٩: ١٣)، فالآب السماوي يهتم في المقام الأول بالخروف الضال. يجب إذن ألا يُفقد واحد من هؤلاء الصغار (ع١٤). قبل أن نقف مطولاً أمام نموذج «الصغار» هذا: دعونا نركز على المشهد الآخر في الإنجيل الذي يقدم لنا يسوع والتلاميذ والأطفال.

متى ١٩: ١٣ – ١٥ يسوع والأطفال

«حِينَئِذٍ قُدِّمَ إِلَيْهِ أَوْلاَدٌ لِكَيْ يَضَعَ يَدَيْهِ عَلَيْهِمْ وَيُصَلِّيَ فَانْتَهَرَهُمُ التَّلاَمِيذُ. أَمَّا يَسُوعُ فَقَالَ: «دَعُوا الأَوْلاَدَ يَأْتُونَ إِلَيَّ وَلاَ تَمْنَعُوهُمْ لأَنَّ لِمِثْلِ هَؤُلاَءِ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ». فَوَضَعَ يَدَيْهِ عَلَيْهِمْ. وَمَضَى مِنْ هُنَاكَ».

إن رفض التلاميذ لأن يقترب أطفال من يسوع لا يجب تفسيره بحسب فهم معاصر للطفل. فقد أشرنا قبلاً إلى أنه، في ذهنية ذلك العصر، كان الأطفال يعتبرون أنهم لا يملكون أية قدرة على فهم التوراة، أي إرادة الله. وهكذا فقد كان

اقتيادهم ليسوع يعتبر عبثًا تامًا. من خلال توجههم أظهر التلاميذ أن الاقتراب من يسوع يقتضي فهمًا سابقًا وإمكانيات دينية وعقلية. وفي المقابل فإن إعلان أن دخول ملكوت الله ممكن لمن يقبلونه مثل ولد لا يشير إلى أية براءة أو أي نقاء يفترض تواجده في الطفل. إنما يجب فهم الأمر بحسب المعايير المعمول بها في ذلك العصر: هو إن عدم استطاعتهم أن يفهموا بأنفسهم أمور الله والتوراة هو ما يتيح لهم إمكانية دخول ملكوت الله، والذي يشير يسوع بطريقة غير مباشرة إلى أن قبوله يكون بالنعمة ولا يمكن الحصول عليه بالتقشف الجسدي أو العقلي أو الروحي. فقط الذين يعتبرون أنفسهم أطفالاً، أي غير قادرين أو مستحقين، هم الذين يقبلون ويدخلون ملكوت الله إذ أن التوجه الوحيد الممكن هو اتجاه الثقة الكاملة في الله. والطفل، أكثر من الشخص البالغ، يستمد رؤيته لشخصه سلبًا من رأي الآخرين (في المقام الأول من أبويه).

القصة إذن إمتداد لما تقدم في أصحاح ١٨: إنها حالة الطفل الذي هو أهل للملكوت. وموقف مرادف للاتكال الكامل وعدم القدرة على فهم التوراة. وفي هذا المقام يؤكد يسوع المتاوي ما قاله آنفًا: أن «الآب السماوي» يعلن الملكوت للأطفال (nepioi) ويخفيه عن «الحكماء» و «الفهماء» (١١: ٢٥، ٢٦). ينبغي علينا الآن أن نوسع دراستنا حول مفهوم «الصغار»، وهو مفهوم مركزي في فكر الإنجيل الأول اللاهوتي.

Mikros وElachistos عند متى[٣]

الخلفية الدينية

3. Sur ce point, voir E. CUVILLIER, "Justes et petits dans le premier évangile: Matthieu à la croisée des chemins", art. cit., en particulier pp. 354-361.

في الترجمة السبعينية تأتي كلمتا mikros وelachistos في غالبية الحالات للإشارة إلى جذرين لغويين عبريين: qatan (صغير / قليل) ومنها الكلمات (صغير، أصغر، صبي، أقل) Ça är (صغير، حقير، ضعيف، محتقر) ومنها الكلمات (الأصغر، الأخير)... الصغر والطفولة لهما علاقة قريبة بالضعف والشخصية المحتقرة لدى بعض المجموعات البشرية. والحالة هذه، ينبغي على الفور أن نضيف أنه، في العهد القديم، يختار الله الصغير ويكرمه. والمثال الأكثر شهرة لذلك هو داود (١صم ١٦: ١١)، لكن هنالك شخصيات أخرى في العهد القديم استفادت من الإكرام الذي يوليه الله للصغار: جدعون (قض ٦: ١٥)، المختار من الله كان الأصغر (في العبرية Ça "Ïr mikros أو mikroteros في بيت أبيه. سبط شاول (١صم ٩: ٢١) كان من أصغر الأسباط (في العبرية qâtân وفي اليونانية: mikros) وأسرته كانت الأصغر (في العبرية: Ça Ïr في اليونانية elchistes) في العشيرة. انظر ١ صم ١٥: ١٧ «أليس إذ كنت صغيرًا (في العبرية qâtân وفي اليونانية mikros) في عينيك، صرت رأس أسباط إسرائيل؟» ولا يتوقف التقليد النبوي عند ذلك. في إشعياء ٦٠: ٢٢ الصغير (في العبرية qatan، في اليونانية oligostos) يصير ألفًا، والحقير (في العبرية Ça Ïr، وفي اليونانية elachistos) أمة قوية.

عند الكتاب اليهود الهيلينيين في العصر المسيحي عندما تشير كلمة mikros إلى أشخاص فإنها تعبر عن فكرة «الأشخاص قليلي الشأن». وهكذا الأمر عند فلافيوس يوسيفوس الذي يقول: «لا تأخذ مشورة من الغضب الذي يتخذه الصغار (mikroi) عادة ليكون لهم قوة» (تاريخ اليهود II: ١٤١)، «كيف يمكن أن نسمي كبارًا أناسًا ينتصرون على صغار» (الحرب اليهودية ١: ٨)، انظر كذلك تاريخ اليهود II: ٣٣٢

حيث يخاطب موسى الشعب العبري المحاصر بجيش المصريين: «يستطيع الله أن يجعل الأمور الصغيرة (ta mikra polesai megala) كبيرة بدلاً من أن يأمر بإضعاف قوى كالتي تحيط بنا».

الصغار في الرواية المتاوية

تستخدم كلمة mikros وصيغة التفضيل elachistos أحد عشر مرة في إنجيل متى للإشارة إلى أشخاص[4] (٣ مرات في مرقس و ٨ في لوقا). وباستثناء النصين في ٥: ١٩ و ١١: ١١ فإن هذه الاستخدامات جاءت تحت شكل واحد : في متى ١٠: ٤٢؛ ١٨: ٦، ١٠ ، ١٤ (eiston mikron touton) و في ٢٥: ٤٠، ٤٥ (eis ton elachiston touton).

وترتبط الطفولة لدى متى رمزيًا بحالة الاتضاع والضعف التي تميز الصغار. وبصورة عامة، يستخدم متى مصطلحي mikros و elachistos على خلفية فكرة من فترة ما بين العهدين يمنح الله بحسبها كرامة عظيمة (انظر متى ١٠: ٤٢) لكل البشر المحتقرين والذين يتضامن معهم (مت ٢٥: ٣١- ٤٦). وتسمح لنا النظرة المتأنية لبناء صورة الصغار في الرواية المتاوية بإبداء الملاحظات العامة التالية :

- النص الأول الذي يجب دراسته هو متى ١٠: ٤٢ الذي يأتي تقريبًا عند نهاية الحديث المرسلي الذي وُجِّه للتلاميذ (انظر ١٠: ١- ٤). هذا الحديث عبارة عن حث طويل من يسوع المتاوي مع تشديد خاص على الاضطهادات التي تنتظر التلاميذ (ع ١٦- ٣٩) إلا أن الخاتمة تنفتح (ع ٤٠ - ٤٢) علي نغمة أكثر إيجابية: فهؤلاء

4. Autres occurrences qui ne désignent pas des personnes (13,32: semence/Régne de Dieu; 2,6: Bethléem; 5,19: un commandement).

التلاميذ المرسلون، الذين يحملون صفة «صغار» لهم كرامة مساوية لتلك التي للأبرار والأنبياء، أصحاب الشهرة الذائعة في التقليد اليهودي. إذن فمتى يصبغ مسيحيًا موضوع إكرام الصغار: فقبول واحد من هؤلاء الصغار يساوي قبول يسوع نفسه.

«الصغير» هنا يشير بوضوح إلى تلميذ، تلميذ في مهمته الإرسالية. ونلخص أدناه بعض المعلومات حول التلاميذ وفرها لنا الراوي منذ بداية سرده:

أ) دعوة التلاميذ الأوائل، الصيادين بطرس وأندراوس ويعقوب ويوحنا في متى ٤: ١٨– ٢١ تؤكد الأصول المتواضعة (إجتماعيًا إن لم يكن ماديًا) لأولئك الذين سيوكل إليهم أسرار الملكوت (١٣: ١٠، ١١) والذين سيسمعون ويعاينون فيما بعد أمورًا رجا الكثيرون من الأبرار والأنبياء رؤيتها وسماعها (مت ١٣: ١٦، ١٧). لقد كان التلاميذ «صغارًا» بمعنى فترة ما بين العهدين: فدعوة الله بالنسبة إليهم بمثابة التكريم.

ب) هؤلاء التلاميذ يوصفون بالمثل في متى ٨: ٢٦ بأنهم «قليلو الإيمان» (oligopistoi). وبالتعاقب تتكرر هذه الصفة في مناسبتين أخريين (١٤: ٣١ و ١٦: ٨). فهم «صغار» في عدم استطاعتهم اتباع يسوع في ثقة كاملة.

ج) أخيرًا، علينا أن نذكر في داخل قائمة الاثني عشر التي تأتي عند متى في بداية الحديث الإرسالي (متى ١٠: ١– ٤)، تأثير المعنى الذي تحدثه الملاحظتان في عدد ٣ «متى العشار» وعدد ٤ «يهوذا الإسخريوطي الذي أسلمه». الملاحظة الأولى تحيلنا إلى قصة تناول يسوع للطعام مع الخطاة والعشارين (متى ٩: ٩ – ١٣) ويؤكد ما لم يرق للفريسيين ألا وهو تضامن يسوع مع أولئك الذين خارج العهد:

كان متى واحدًا من هؤلاء الخطاة الذين جاء يسوع لدعوتهم (انظر ٩: ١٣). أما الملاحظة الثانية فإنها تعلن أنه، منذ البدء، كانت الخيانة موجودة في قلب مجموعة التلاميذ ذاتها.

متى ويهوذا وقد انضم إليهما في موقع متأخر من الرواية، بطرس «قليل الإيمان» (١٤: ٣١) ويعقوب ويوحنا اللذان انشغلا بقضية الأفضلية (مت ٢٠: ٢٠– ٢٣) ومجموع التلاميذ الذين هربوا في بستان جثسيماني (متى ٢٦: ٥٦)، يمثلون جميعًا المرسلين إلى إسرائيل. هؤلاء الصغار كانت لهم كرامة الأبرار والأنبياء! وهكذا فإن الإشارة إلى التلميذ المرسل على كونه صغير في ١٠: ٤٢، والتي بُنيت روائيًا على ما سبق، كانت إعدادًا للإعلان المركزي في ١١: ٢٥ – ٢٧: الحقيقة هي أنه، بالمعنى المجازي، فإن «الأطفال الصغار» (nepioi الذين من بينهم «الخطاة والمرضى» (٩: ١٢ ، ١٣)، والصغار (١٠: ٤٢) والقطيع الذي بلا راعٍ (٩: ٣٦) هم الذين اختارهم الله ليقبلوا إعلانه[٥]، لكي يذيعوه.

– التعبير eis ton mikron touton يظهر بعد ذلك في ثلاثة مواقع في الجزء الأول من الحديث الجماعي (١٨: ٦، ١٠، ١٤). كما في ١٠: ٤٢، فإن المصطلح يشير بوضوح إلى التلاميذ (انظر متى ١٨: ٦ «أحد هؤلاء الصغار المؤمنين «بي»). دعونا نذكر المبادىء التي توصلنا لها من خلال قراءتنا لمتى ١٨. ينفتح الحديث الجماعي بسؤال من التلاميذ حول الأفضلية في الملكوت (موضوع متواتر في متى ٥: ١٩، ٢٠؛ ١١: ١١، ١٢؛ ٢٠: ١٦؛ انظر ٢٠: ١؛ ٢٠: ٢١). «فمن هو أعظم في ملكوت السماوات؟» (١٨: ٣). لقد غير يسوع السؤال في الحال. فليس المهم هو معرفة من هو الأعظم في الملكوت بل

5. J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 143.

بالحري كيفية الدخول فيه: «إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد فلن تدخلوا ملكوت السماوات. فمن وضع نفسه مثل هذا الولد فهو الأعظم في ملكوت السماوات» (١٨: ٣، ٤). الطفل هنا ليس هو البريء بل بالحري المتكل، الذي لا يعتمد على نفسه بل يحتاج لآخر: فدخول الملكوت يستلزم إدراك نقص ما.* في العدد الخامس لم يعد الأمر هو أن يصبح المرء طفلاً بل أن يقبل طفلاً، وبالتالي أن يقبل يسوع نفسه. وبعد ذلك مباشرة (ع ٦) يشار إلى الطفل بالقول: «أحد هؤلاء الصغار المؤمنين بي»، بمعنى أن الشخص الذي يجب تجنيبه العثرات تمامًا هو تلميذ. وبالنسبة لمن يعرضونهم لهذه المخاطرة فإن العقاب لا يمكن تجنبه إلا من خلال فقدان يد أو رجل أو عين: فبطريقة ما، بالنسبة لهم أيضًا، النقص يُعتبر هامًا للدخول إلى الحياة. هؤلاء الصغار الذين تقف ملائكتهم أمام الله (١٨: ١٠) يواجهون كذلك خطر الضلال (١٨: ١٢- ١٤). فهم إذن في خطر كبير وليس أمامهم سوى عناية الآب حتى لا يُفقدوا إلى الأبد. ونستنتج هنا أن الصغار يتميزون في متى ١٨ بوضع غير ثابت. فعلى غرار الأطفال فإنهم يعتمدون كليًا على الآخرين: أولئك الذين يعرضونهم للعثرات من جهة، ومن جهة أخرى الآب الذي لا يألوا جهدًا في البحث عنهم واستعادتهم له. فأمامه ليس هناك من احتمال إلا أن يقبلهم ويبحث عنهم. ولا يمكن تفسير بقية الحديث الجماعي إلا من خلال ما سبق، وخاصة الكلمات حول الاستبعاد من الجماعة (١٨: ١٥- ١٨): إعتبار الأخ غير التائب مثل الوثني أو العشار (ع ١٧) في غالب الأمر لا يعني رفضه بل التحرك نحوه على غرار الآب الذي لا يكف عن البحث عن خروفه الضال، إنه اعتبار الأخ الشارد مثل ذاك الذي يجلس يسوع معه على المائدة دون أن يمل من دعوته[٦].

6. Remarques proches chez J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, *op. cit.*, p. 396.

يبقى سؤال أخير معلقًا: إذا كان التوافق يأتي في متى ١٨، كما في متى ١٠: ٤٢، لكي يقدم من خلال الأطفال صورة متميزة للتلاميذ، فإن السؤال الأكثر إلحاحًا هو معرفة ما إذا ما كان المعني بذلك كل التلاميذ أم مجموعة معينة فقط منهم. إننا نقف هنا دون شك أمام سؤال خاطىء: إننا نستطيع بالتأكيد أن نلاحظ في متى ١٨: ١ – ١٥ الانتقال من دعوة إلى رؤية أنفسهم أطفالاً / صغارًا إلى تحذير رسمي من عدم إعثار هؤلاء الصغار أو احتقارهم. هناك إذن مجموعتان من السامعين، الاثنتان تنتميان للجماعة المسيحية. فالنص يتحاور هنا مع قارئيه من موقع استقبالهم للإنجيل وتفسيره: موقع الضعف والشرود بالنسبة للبعض، أو موقع القوة والاستقامة العقائدية بالنسبة للبعض الآخر يتم تذكير المجموعة الأولى بمحبة الآب غير المشروطة، أما بالنسبة للمجموعة الثانية فهناك إعلان رسمي ودعوة لإعادة تقييم فهمهم لأنفسهم وبالتالي لوجهة النظر التي يتبنونها من جهة إخوتهم.

– النص الأخير الذي فيه يظهر الصغار هو متى ٢٥: ٣١– ٤٦، وهو نص معروف بصعوبة تفسيره. وهو يقيم علاقة إتكالية بين «الصغار» (٢٥: ٤٠، ٤٥ eis ton elachiston touton) والأبرار. والجدل التفسيري يكمن فيما يلي: الصغار هنا هل هم الفقراء بصفة عامة، وأولئك الذين يمثلون أمام الديان الأخروي هل هم جميع البشر بما فيهم التلاميذ[٧]؟ أم أن الصغار ليسوا إلا التلاميذ بينما الذين يمثلون

7. Ainsi, P. BONNARD, "Matthieu 25,31-46. Questions de lecture et d'interprétation" (Cahiers bibliques 16), *Foi et Vie* 76 (1977), pp. 81-87; J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu, op. cit.*, pp. 327-350; D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu, op. cit.*, pp. 481-520.

أمام الديان هم فقط ليسوا تلاميذاً[٨]؟ حتى مع بقاء هذه الأسئلة دائمًا مفتوحة[٩] فإن هناك ثلاثة أسباب رئيسية تدفعنا شخصيًا أن نتبنى تلك النظرية الأخيرة وبالتالي أن نرى في صغار متى ٢٥ التلاميذ فقط:

أ) في كل الأماكن الأخرى في إنجيل متى، وخاصة في النصين اللذين قمنا بدراستهما (١٠: ٤٢؛ متى ١٨)، فإن مصطلح «صغار» يشير إلى التلاميذ. كما هو الحال في متى ١٠، ١٨، فإن «الأصاغر» لا يحيون إلا من خلال احتواء الآخرين لهم: وفي ذلك هم يمثلون المسيح.

ب) يوصف هؤلاء الصغار هنا بأنهم «إخوة» المسيح. وعندما يستخدم متى مصطلح «أخ» متعلقًا بيسوع وخارج الصلات العائلية فإنه يقصد به التلاميذ بطريقة واضحة (متى ١٢: ٤٩، ٥٠).

ج) الفاقة التي يعيش فيها هؤلاء الصغار في متى ٢٥ (الجوع، العطش، الاحتياج للإيواء والملبس، خطر المرض والسجن) تستدعي إلى الذهن مباشرة نتائج الظروف المضطربة لإرسالية التلاميذ كما هي موصوفة في أصحاح ١٠ (انظر ١٠: ٩- ١٥؛

8. Ainsi, J.-C. INGLAERE, "La "parabole" du Jugement dernier", *RHPR* 50 (1970), pp. 23-60; G. N. STANTION, "once More: Matthew 25. 31-46", dans *A Gospel for a New Prople*, Edinburgh, T &T Clark, 1992, pp. 207-231.

9. État de la question: S. W. GRAY, *The Least of My Brothers. Matthew 25: 31-46. A History of Interpratation*, Atlanta, SBLDS, 1989, On notera le trabail original de L. PANIER, "Le fils de l'homme et les nations. Lecture de Mt 25,31-46", *SemBi* 69 (1993), pp. 39-52, qui essaie de dépasser la problématique habituelle; également la position particuliére de U. LUZ, The *Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge, University Press, 1995, pp. 129-132, pour qui les "petits" de Mt 25 sont les missionnaires chrétiens tandis que les "nations" représentent tous les hommes, chétiens compris.

١٧ – ٢٥؛ ٤٢). أما بالنسبة لتضامن المسيح مع هؤلاء، فإنه يتجسم بعد ذلك مباشرة في قصة الآلام حيث كان السجن والعطش والعري والطرد هي نصيب ابن الإنسان في الطريق نحو الموت.

إلا أنه قد يكون من الواجب أخيرًا أن نتنازل عن محاولة تحديد الأمور. فالنص في واقع الأمر يكتفي بالغموض بشأن هؤلاء الصغار. وبهذا المعنى فإنه يُبقينا غير قادرين على تحديد من هو التلميذ ومن ليس هو. وهذا يتماشى مع الفكرة التي يطورها متى، بحسب رأينا عن الطفل، كما مع أخلاقيات السر (غير المعروف) والنعمة (غير المقدرة)[١٠].

الخلاصة

أفضل مصطلحين دون شك يعبران عن أفضل بناء لصورة الصغار في مجمل الإنجيل هما: المقاربة والهوية. عندما يظهران، فإنهما يشيران في واقع الأمر إلى التلاميذ. بالإضافة إلى ذلك، فإن العبارات التي وجهت لهم كانت قد صيغت قبلاً في عصر الجماعة المسيحية المتاوية وبالتالي نلاحظ أن وصف التلاميذ هنا إنما جاء في ضوء مواقف اضطراب وتساؤل اجتازوا فيها. التلميذ متى يُدعى هنا إذن إلى إدراك جديد لوجوده: أن يفهم ذاته على كونه صغير وغريب، على غرار سيده. باختصار أن يفهم نفسه على أنه شخص، إذ طرد من العالم، لا يمكنه الاتكال على نفسه في شيء، بل ينتظر الكل من لدن التواجد الإلهي المعين (مت ٢٨: ٢٠) ومن الاحتواء الذي يقدمه الآخرون له. يطرح متى إذن إدراكًا جديدًا لدعوة التلميذ: أن يكون المرء

10. Nous remercions tout pariculièrement Didier Fiévet pour cett remarque.

شاهدًا للمسيح فإنه لا يعني تقديم شيء للآخرين، بل أن يُقبل في ظل صغره. وفي هذا الإطار الوحيد الذي فيه يرى القارىء نفسه في موقف الأزمة والتساؤل، يستطيع أن يرى في نفسه صورة الصغير هذه، وبالتالي يصل إلى وضع التلميذ. لهذا السبب فإن أفضل الشخصيات التي مثلت المسيح في الإنجيل هم الصغار الذين يعتمدون على الآخرين ولا يدينون بحمايتهم إلا لثقتهم الكاملة في والديهم. شخصية الطفل هذه ليست سوى صورة. إنها نفس الطريقة التي اختار بها إله متى أن يعلن عن ذاته (مت ١، ٢): صورة الطفل النموذجية التي فيها يعتمد بالكامل على الآخرين في أسوأهم (هيرودس الذي يقتل الأطفال حديثي الولادة) وأفضلهم (يوسف الذي هرب إلى مصر مع «الطفل وأمه»، أليست هي في الواقع صورة المسيح ذاته في تجسده؟

خــلاصة عامـــــة

في بداية دراستنا، قمنا بصياغة نظرية مفادها أن أصحاحي ١، ٢ من متى يكونان خلفية تاريخية ممهدة للإنجيل، بمعنى أن هذين الأصحاحين يثيران الفكر حول المعنى والنتائج اللاهوتية لاعتراف الجماعة المسيحية بيسوع كالمسيا. وقد أضفنا أن هذه القصص تقول كذلك أمورًا أساسية حول الوجود من خلال الحديث عن سلسلة النسب والزواج والتناسل والموت والبغضة والمحبة. وبهذا المعنى قلنا أن هذه الأمور رمزية من حيث المعنى الدقيق الذي يعطيه التحليل النفسي لهذا المصطلح: هذه الروايات تتحدث عما يؤسس الذات الإنسانية ككيان ناطق من جانب إلى آخر، ولكن أبدًا دون إهمال الصور والأشكال التي يتخذها كل واحد. فهي تحاول أن تبين، أنه في شخص يسوع الإنسان، يُستعلن إله الكتاب المقدس في كل ما يشكل الوجود الإنساني: المجتمع الذي ظهر فيه وتاريخ الأمة التي انتمى إليها وآمال أولئك الذين سبقوه وأحلامهم وبؤسهم. ولكن، وراء ذلك، تقول هذه الروايات أن هنالك أصلاً آخر ممكن يسمح لهذا الموضوع بالهروب من القيود التي تفرضها سلاسل النسب البشرية. فإلى جانب دلالاتها الروحية، فإن هذه الروايات لها إذن بُعد إنساني حاولنا إخراجه إلى النور.

وقد حاولنا كذلك أن نبين، من خلال بعض الأمثلة، أن توكيدات هذين الأصحاحين لم تكن بمعزل عن الإنجيل. على العكس من ذلك، فقد حظيا بالتأييد، بل والتوسع في مجمل الرواية من خلال تكرار وتطوير بعض الموضوعات الهامة الموجودة في البشارة الأولى والتي نلحظ وجودها في الأصحاحين الأولين. على المستوى الإنساني نجد موضوعي البنوة والعنف، على المستوى اللاهوتي هناك البر (وقرينه الذي هو الناموس) والعالمية (وقرينها الذي هو القومية)، وأخيرًا، وبالإضافة للمستويين الإنساني واللاهوتي، تأتي صورة الطفل. وبدلاً من إعادة سرد النتائج التي توصلنا إليها والتي جمعناها شيئًا فشيئًا في دراستنا وأعدنا تركيبها في نهاية كل فصل، نفضل أن نختتم بفكرة من مارتن لوثر. تلخص رأينا بإحكام، ونأمل أن يلخص كذلك رأي متى الذي يعرض لاهوتيًا وروائيًا لوجود يسوع الطفل والمسيح: «إن نقطة انطلاق الديانة المسيحية لا تبدأ في القمة كبقية الديانات بل من القاع. ولأجل ذلك فعندما تفكر في أمر خلاصك أو تفعل شيئًا حياله، اترك هناك كل فكر حول عظمة الله، وكل تفكير حول الكتب والتقاليد والفلسفة والشرائع الإلهية وأسرع نحو المذود والتصق بهذا الطفل، بابن العذراء وانظره وهو يولد ويرضع وينمو ويحيا وسط الناس ويعلم ويموت ويقوم ويصعد فوق كل السماوات آخذًا السلطان على كل شيء»[1].

---

1. "Commentaire de l'Éoître aux Galates", (Euvres, tome XV, Genéve, Labor et Fides, 1969, pp. 45-46.

ملاحـــــــــق

عظتان لعيد الميلاد

سلسلة نسب يسوع بحسب متى ١: ١- ١٧

خدمة ١٩ ديسمبر ٢٠٠٤ بكنيسة القديس بولس

المصلحة - مونبلييه

إنها قائمة عجيبة تضم أسلاف يسوع، المعروفين منهم وغير المعروفين! أكثر من أربعين جيل تمتد عبر الكثير من القرون التاريخية. لائحة طويلة من الأسماء إذ تنسج معًا العلاقات في سلسلة نسب يسوع، فإنها تطعمه في تاريخ عائلة وشعب: فهو ابن داود وإبراهيم وإسحق ويعقوب. لكنه أيضًا ابن لأناس غير معروفين تمامًا فهو ابن لأبيهود وألياقيم وعازور وصادوق وأخيم وآخرين أيضًا. كذلك هنالك رجال وبعض النساء أيضًا شكلوا تاريخ إسرائيل الكبير والصغير من خلال أعمال مجيدة ومتميزة ظلت ذكراها محفورة في العهد القديم، وأيضًا من خلال طرق معوجة وبغيضة بل وحتى مدانة (البغاء، زنا المحارم، الخيانة وجرائم دموية) يقصها علينا كذلك هذا العهد القديم.

إن سلسلة نسب يسوع غنية دون شك في تاريخها إلى الدرجة التي تتعرض فيها

لخطر الانحباس داخل هذا الماضي. وتاريخ إسرائيل الكبير يبدأ بالآباء وحتى سبي بابل والعودة إلى أرض الموعد مرورًا بفترة الملكية، وخاصة ملك داود وسليمان. وهناك كذلك التاريخ الصغير الخاص بالأفراد، الأقوياء أو المغمورين بسذاجتهم ووضاعتهم ووجودهم الصاخب. فعلى خلفية ذكر ثامار علينا رؤية يهوذا وهو يضاجع زوجة ابنه التي ظنها زانية، وعلى خلفية ذكر «امرأة أوريا» نسترجع جريمة القتل والزنا التي اقترفها داود الملك «الكبير» حيث قُتل المغرر به. وهناك كذلك جميع أولئك الملوك المذكورين الذين كثيرون منهم، بحسب التعبير الكتابي، «صنعوا الشر في عيني الله»، بمعنى أنهم ببساطة قد خدموا أغراضهم الشخصية قبل خدمة شعبهم! ففي مجمل الأمر لا جديد تحت الشمس. العظمة والبطولة والحكمة، وفي نفس الوقت: السذاجة وعدم الإخلاص والخيانة. فالتجسد هنا ليست كلمة عبثية.

سلسلة النسب إذن خاصة بشعب تنتمي له هذه العائلة. أمامنا إذن إرث مزدوج: يسوع ابن لأسلافه ولشعبه، وفي ذات الوقت ابن ليوسف ومريم، أي أنه، في كلمة واحدة، ابن لتاريخ. وقد تبعه هذا التاريخ بمثابرة وعنف حتى بدا في بعض الأحيان أنه يواجه صعوبة في التحرر منه، ومن تأثير شعبه عليه. أو لم يقل للمرأة الكنعانية التي جاءته متوسلة، قبل أن يلبي طلبتها أخيرًا: «لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة»؟ واجه صعوبة في التحرر من أسرته التي لم تكف عن رغبتها في إلقاء الأيدي عليه. وواجه صعوبة في التحرر من الآمال الخاطئة التي أثقلوه بها في حياته، فكانت طلبة تلاميذه له قائلين: أن نجلس عن يمينك ويسارك في ملكوتك»، وهي الطلبة التي نشأت عن رغبة خاطئة في الحصول على الكرامة في الملك الأرضي الذي تمنوا أن يؤسسه «ابن داود». وواجه أخيرًا صعوبة في التحرر من الدم والقتل

الذين تبعاه: فقد أراد هيرودس محوه من الوجود منذ مجيئه إلى العالم ثم أمر بيلاطس بموته إذعانًا لقادة الدين.

نعم، لقد كان إرث يسوع العائلي ثقيلاً، وهو إرث ارتبط بقائمة طويلة من الأسلاف مثقلة تاريخيًا بشكل يجعل من الصعب النهوض بأحمالها بطريقة سلسة. وأصبح الأمر أن هناك سلسلة من النسب تمنع شخصًا من الحياة بسهولة: ففيها الكثير من الأمور العظيمة التي سبقته، أو أن بها الكثير من الأمور البائسة التي جعلته لا يهدأ في حياته محاولاً التحرر من أثقال ماض مربك ومعيق وخانق. كان القول منذ عصر النبي حزقيال هو: «الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست». وبالنسبة ليسوع، كيف كان له أن يعيش حياة عادية مع الحمل الثقيل لكل هذا التاريخ؟ كيف كان له أن يهرب من ذلك التاريخ القاسي لإسرائيل؟ من الدم والعنف اللذين تبعاه؟ هل كان يسوع يستطيع أن يهرب من التاريخ المزدوج لشعبه وأسرته؟

ولكننا، مع القراءة المتأنية لسلسلة النسب هذه، وفيما وراء ثقل التاريخ والأحمال المرهقة، نرى التحرير واضحًا. فهناك نقطتان تفصيليتان في سلسلة النسب هذه تقولان لمن يحسن الاستماع، أن هناك كلمة جديدة تطرح في داخل تاريخ يبدو أن كل شيء فيه قد تمت كتابته مسبقًا:

– أولاً لدينا عدد الأجيال. فالبشير يبدو واثقًا من هذه الحقيقة. فهو يقول لنا أن عدد الأجيال هو: «من إبراهيم إلى داود أربعة عشر جيلاً، ومن داود إلى سبي بابل أربعة عشر جيلاً، ومن سبي بابل إلى المسيح أربعة عشر جيلاً»، أي ما مجموعة اثنان وأربعون جيلاً. كل شيء مكتوب ومتماسك، حيث يبدو أنه لا يوجد ما يعين يسوع على الهروب من حتمية الحرف. فهو لن يهرب من مصيره إذ أنه يمثل

الذروة المحتومة للرغبة المشتركة بين شعب وأسرة والله. ولكن، إخوتي وأخواتي، دعونا نحصي قائمة الأجيال في سلسلة النسب بحسب متي. لن تجدوا سوى واحد وأربعين جيلاً! وليس اثنين وأربعين كما يقول متى. هل هو خطأ في الكتابة أم إغفال مقصود؟ الأمر غير محسوم. لكن الحقيقة الوحيدة المؤكدة هي أن هناك جيل ناقص. لكن هذا النقص، أو هذا الخلل الظاهري يقول أنه ليس كل شيء يبدو كما نظن. ففي هذا النقص في أحد الأجيال، يبدو أن هناك أصل آخر، أو كلمة أخرى تظهر في المشهد تمثل إمكانية جديدة أمام حتميات سلسلة النسب البشرية التي تقول أن كل شيء مكتوب. لا، ليس كل شيء مكتوبًا بما أن هناك جيل ناقص.

– هذه الكلمة الأخرى، التي تختفي للوهلة الأولى، لكنها حاضرة من خلال الجيل الناقص، تبدو الآن في نهاية القائمة. وهذه هي التفصيلة الثانية اللافتة للنظر في سلسلة النسب هذه، وهي الأكثر شهرة لكنها لا تحظى دائمًا بتفسير جيد. وأنا أشير هنا إلى الأسلوب الخاص الذي به تذكر حقيقة ميلاد يسوع: دعونا نستمع للنص بأكثر إمعان وهو يسرد تتابع الأجيال في نهايته: «وأليود ولد أليعازر. وأليعازر ولد متان. ومتان ولد يعقوب. ويعقوب ولد يوسف رجل مريم التي ولد منها يسوع الذي يُدعى المسيح». أمامنا هنا ذرة رمل أخرى تعوق سلسة الرواية: فيسوع هذا هو دون شك ابن مريم بحسب الجسد. لكن يوسف، على خلاف جميع من سبقوه، لم يلد يسوع. فهو لم يكن مرتبطًا به بعلاقة الدم! فقد كان أبوه بالتبني لقد كان أبًا مرتبطًا بابنه بكلمة واعتراف لا علاقة لهما باللحم والدم. دعونا نبتعد هنيهة عن قضية ميلاد يسوع المعجزي إذ أن طرح الأسئلة حوله ستكون تهميشًا للمعنى الأساسي هنا، وهو المعنى العميق الذي يخبرنا به النص الإنجيلي: أن يسوع يستمد وجوده من

أصل آخر. ففي قلب أقوى الحتميات، يأتي الله ليعلن حريته!

لقد كان من الأهمية بمكان أن يولد يسوع من أحدهم، ولكن ممن؟ ابن يوسف، نجار القرية، أم ابن للآب السماوي، ليكون الأخ البكر لكل البنات والبنين الذين يجدون الحرية والبنوة فيه؟ هذا هو السؤال الذي يحتل قلب سلسلة النسب. لقد كان دون شك ابنًا ليوسف. لكن يوسف ومعه مريم، وكذلك إبراهيم الذي قدم ابنه إسحق على جبل المريا، عليهم أن يجعلوا هذا الابن يتحرر من وشائج الدم، التي تمثل بشكل من الأشكال، علاقات عبودية. وهذه واحدة من المعاني الممكنة لتلك العقيدة القديمة والهامة وهي عقيدة ميلاد يسوع العذراوي. ومن المهمْ أن نؤكد أن سلسلة نسب يسوع لا تمثل سجنًا ليسوع وأن هذا بالنسبة لنا إنما هو علامة تحرير! فكونه ابنًا لله كان يمثل ليسوع في المقام الأولْ تحررًا من أثقال شعبه وأسرته والآمال التي كبلوه بها والعنف القاتل الذي ما فتيء يتبعه. لقد كان يسوع حرًا من كل ذلك ومع ذلك لم يهرب منه، لكنه عاشه وواجهه حتى النهاية حتى ما يحررنا نحن. وقد واجه يسوع الموت في آخر معركة ينبغي أن يخوضها كل فرد من بني الإنسان، وهي المواجهة التي لن يسمح له الآب السماوي بتفاديها لكنه رفعه فوقها لكي يجعل منه بكرًا بين إخوة كثيرين.

إخوتي وأخواتي، فيم تهمنا سلسلة نسب يسوع هذه، نحن الذين لسنا مسحاء أو نستطيع العودة عدة قرون إلى الوراء لنعبر الاثنين والأربعين جيلاً؟ لنصغ هنا لبولس الرسول في الأصحاح الرابع من الرسالة إلى أهل غلاطية: «ولكن لما جاء ملء الزمان، أرسل الله ابنه مولودًا من امرأة، مولودًا تحت الناموس، ليفتدي الذين تحت الناموس، لننال التبني. ثم بما أنكم أبناء، أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخًا

«يا أبا الآب». إذا لست بعد عبدًا بل ابنًا، وإن كنت ابنًا فوارث لله بالمسيح» (غل ٤: ٤ – ٧). هذا النص الذي كُتب قبل إنجيل متى بحوالي جيل هو دون شك أفضل تفسير يُقدم لنا هذا الصباح لسلسلة نسب يسوع: فابن الآب السماوي يجعل منا بالإيمان، نحن العبيد بنات وأبناءًا بالتبني، أي أحرارًا لأننا تحررنا بالكلمة التي سمعناها وقبلناها، وهي كلمة آتية من خارج أحاديث وكلمات وأنساب هذا العالم. فذاك الذي ولد من امرأة، تحت الناموس، يحررنا من لعنة أنسابنا. بمعنى أدق أن البركة (كلمة الله الصالحة على حياتنا) تنتصر على اللعنات. ومن كل ما سبق نقول أن الكلمات الصالحة تنتصر على الكلمات السيئة، على كل الأمور التي ننتمي إليها والصراعات التي تثقلنا والانتظارات الموضوعة علينا والدم والكراهية والعنف التي تستقبلنا عند مجيئنا إلى العالم والانقسامات العائلية. وغيرها الكثير من الأمور التي لا نفطن لها لكننا بالتأكيد لسنا أحرارًا منها. وهكذا تستطيع كلمة الابن الحر أن تحررنا: ففي ميلاده احتمل كل حالتنا البشرية، وفي موته صلب وجودنا وأحماله الثقيلة، وبقيامته فتح أمامنا حياة جديدة لأبناء قد تمتعوا بالحرية.

ولكن ما معنى أن نكون «بنات وأبناء أحرارًا؟ أولاً علينا دون شك أن نقرأ قوانين سلاسل النسب بطريقة مختلفة. علينا مثلاً أن نقرأ بطريقة مختلفة الوصية القديمة القائلة: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك» (خر ٢٠: ١٢). هل تعلمون أنه، في اللغة العبرية، كلمة يكرم تعني: «يهب ثقلاً؟» إذن فالمعنى هنا هو إعطاء المرء أهمية لأبيه وأمه. لكن هل تدركون كيف أن هذا الثقل أو الاهتمام يمكن أن يمثل ثقلاً شديدًا على حياة الأطفال؟ وقد تسمح لنا اللغة بترجمة أخرى لعبارة: «هبهم ثقلاً» بحيث تكون «أترك لهم الثقل، الحمل الذي يخصهم والذي لا يخصك»، «أتركهم يعيشون تاريخهم دون تدخل منك، فأنت لديك تاريخك لتهتم

به». فـ «أكرم أبام وأمك» معناها أن تتركهم ليكونوا نواتهم وتكون أنت ذاتك. إذن فإني استطيع أن أعيش في بلد يعطيني الله إياه وليس بلدًا فرض علي دون إرادتي، على سبيل المثال بلد أبي وأمي. فإكرام الأب والأم هو تركهما يعيشان تاريخهما لكي تعيش أنت تاريخك: هذا هو معنى البنات والأبناء الذين تمتعوا بالحرية. إنه التوجه نحو مصدر الحياة، وليس نحو تاريخ آبائنا ورغباتهم.

إن عيد الميلاد معناه أن الله قد أدخل إلى حياتنا اليومية نعمته التي كسرت حتميات وجودنا وعلاقاتنا العائلية. فالمسيح حاضر في تاريخي وحياتي اليومية ليفتح لي طريقًا للحرية. هذا التحرير هو عمل الله والطريق إلى فهمه وعيشه بطريقة كاملة إنما هو طريق طويل. فكل الحياة لا تكفي لأن نحياه، إلا أننا ينبغي أن نحياه يوميًا. وهذا هو الوعد المقدم لنا اليوم: من خلال الإيمان بالمسيح يتخذنا الآب السماوي أبناءًا له ويحررنا من اللعنات التي تثقلنا. وهكذا يبدأ الطريق الطويل من الحرية التي قبلناها. لذا ينبغي أن نتبنى مقولة چون كالڤن هذه لأنفسنا: «دع كل واحد منا بقدرته الضئيلة يستمر ولا يتخلى أبدًا عن متابعة الطريق الذي بدأناه. ولا يسر أحد الهويني بل ليتقدم كل يوم خطوات جديدة للوصول إلى الموطن». هذا الموطن هو الابن الوحيد الذي هو أيضًا الطريق إليه. فمنذ بداية الوجود هو الذي يرافقنا طوال أيام الحياة، وهو أيضًا الذي سوف يستقبلنا في اليوم الأخير. آمين.

زيارة المجوس، الهروب إلى مصر، مذبحة الأطفال (مت ٢: ١ - ٢٣)
خدمة ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٠ بكنيسة سات

عَمَّ يتكلم بالحقيقة هذا التاريخ؟ ماذا يريد قوله لنا؟ هل يحكي لنا مغامرة علماء فلك اكتشفوا نجمًا؟ أم يسرد لنا سلوكيات ديكتاتور مفتقد للضمير؟ أم تراه يخبرنا بجريمة فظيعة ارتكبت ضد أطفال؟ أم أنه يهتم بأسرة في لجوء سياسي؟ أم أنه في حقيقة الأمر يروي لنا ببساطة تاريخ السنوات الأولى من حياة يسوع؟ كل هذا موجود بالتأكيد بدرجات متفاوتة فيما قرأناه لتونا.

إلا أني، في هذا الصباح أريد أن أتوقف أمام جانب من جوانب هذا التاريخ لا نلتفت إليه كثيرًا. أود أن أشير إلى النقاط المشتركة بين هذا التاريخ وتاريخنا نحن كسيدات ورجال في يومنا هذا. نعم، أكرر قولي إني أود أن أنبر على نقاط التشابه بين هذا التاريخ، الذي يبدو خاصًا وغريبًا، وتاريخنا الذي ليس له علاقة مسبقة مع تاريخ يسوع. يبدو لي في واقع الأمر، أن وراء حالة يسوع الخاصة، تعلّمنا هذه الرواية أمرًا هامًا يلمسنا جميعًا: أن ندرك أن الوجود الإنساني إنما هو رحلة نمثّل نحن فيها الجانب السلبي. نعم هي رحلة! لأنه، في نهاية الأمر، إذا كنت أفهم جيدًا، فإن متى يروي لنا كيف أن يسوع المولود في بيت لحم، قد وجد نفسه، في نهاية بعض المغامرات، في الناصرة. نستطيع تقريبًا أن نلخص حبكة هذا الأصحاح بأن نستعيد الجزء الأول من العدد الأول والأخير: «ولما ولد يسوع في بيت لحم (ع ١)

أتى وسكن في مدينة يقال لها ناصرة (ع ٢٥)». ومن بين الأسباب التي تشرح هذا الانتقال لدينا، بحسب الترتيب: علماء من المشرق، طاغية في أورشليم، هروب إلى مصر، مذبحة في بيت لحم، عودة إلى أرض إسرائيل ثم إلى منطقة الجليل. لدينا باختصار لعبة حقيقية في حلبة جغرافية.

سيقول البعض أن هنالك قدرًا أقل خصوصية يجعل هذا التاريخ لا يتصل بنا بطريقة مباشرة، فهو ليس تاريخنا. فبالفعل، بالنسبة لنا، أسباب التنقل المتعاقبة التي تتحكم في تواجدنا تمتلك أوجه شبه كثيرة بينها. فلم يختبر أي منا زيارة مجوس له أو هرب من وجه ملك قاتل، هذا مؤكد. إلا أنه، بطريقة مختلفة عن يسوع، ولكن ليست متمايزة تمامًا عنه، فإن حياتنا الشخصية والعائلية، أو لنقل تواريخنا الصغيرة، قد تأثرت بمفارقات تاريخ العالم الكبير، بطموحات أو مخاوف الأقوياء، باكتشافات العلماء وباختيارات كبار ساسة العالم. وهذا التأثير قد يكون مباشرًا عندما نتواجه نحن البالغون بهذه الأحداث التي تقلب حياتنا رأسًا على عقب والتي يجب إزائها اتخاذ قرار سريع أو التعايش مع التغيير الذي يُفرض علينا؛ أو قد يكون غير مباشر، وذلك عندما ننظر إلى الوراء فندرك أن اختيارات سابقينا قد أثرت على حياتنا الحاضرة. فحياتنا مرتبطة بالقدرة التي امتلكوها أو افتقدوها على التصرف أمام أحداث التاريخ الجسام. سبي، هروب، مقاومة، ارتباط، ظلم واقع، اختيار مهني تفرضه ظروف اللحظة الراهنة وحياة أولئك الذين نحمل مسئوليتهم أو الذين يأتون بعدنا تتحدد بصورة خاصة، وفي بعض الأحيان نهائية، بهذه المواقف.

وهذا ما حدث مع يسوع. ففي رحلته من بيت لحم إلى الناصرة مرورًا بمصر، كانت الأحداث الخارجية هي التي، بصورة ما، فسرت وبررت واستلزمت ردود فعل

يوسف. فلو أن المجوس لم يأتوا إلى أورشليم معلنين جهارًا بأنهم يبحثون عن ملك اليهود، لما جُنَّ هيرودس ولما دارت آلة القتل. لكن يسوع ووالديه لم يكونوا مسيطرين على هذا الأمر.

لقد اكتشفت بعض العلماء، وهي الكلمة التي يجب علينا اليوم أن نترجم بها كلمة مجوس، الشرفاء والمخلصون نجمًا جديدًا، ولم يكن الخطر الذي مثله ذلك مقتصرًا على الهروب الاضطراري ليسوع وأسرته إلى مصر، بل أيضًا في حياة عشرات الأطفال في بيت لحم. الظلم غير المبرر وغير المقبول هنا كان نتاجًا غير مباشر لمسيرة مسالمة تمامًا. والسؤال «لماذا» العنيف والأليم الذي صدر من راحيل، والذي تردد صداه كل تساؤلات المآسي الإنسانية، لا يجد إجابة شافية للنفس الإنسانية. وذلك مع ملاحظة أن سكان بيت لحم يمثلون تجميعة لتواريخ صغيرة انقلبت رأسًا على عقب بسبب النوبات الغاضبة لطاغية ما. وذلك بالتأكيد، لأنه ما بين المجوس ويسوع يوجد هيرودس. وللأسف لم يكن لهيرودس ما يميزه. فهو يشبه كثيرًا كل الطغاة الصغار والكبار الذين يملأون أرضنا: فهو سجين ذاته وطموحاته وقدرته الصغيرة وهمومه وخوفه من فقدان الأمور التافهة التي يملكها، والتي يكون على استعداد لعمل أي شيء في سبيل الحفاظ عليها. فأنتم ترون أننا مع المجوس نبتعد كثيرًا عن سحر الميلاد لنقترب من حقيقة هذا العالم والقراءة البسيطة الواضحة لهذه القصة توضح لنا أنه ليس بها ما هو جميل أو ساحر. فهي تروي لنا حقيقة الوجود الإنساني. إنه التاريخ الصغير لكل امرأة وكل رجل في قلب التاريخ الكبير للعالم.

وفي وجود يسوع، فإن يوسف هو الذي يجسد التاريخ الصغير فهو يدعونا إلى إجراء قراءة أخرى للرواية. قراءة لا تكتفي فقط باستنتاج لا معقولية العالم، بل

قراءة «مؤمنة» بالعالم. بمعنى أنها قراءة تقبل الاعتراف أنه حتى في وسط تواريخنا الصغيرة كرجال ونساء، فإن هناك علامة تشير إلى تدخل الله. لكن علينا الانتباه إلى أن القصة التي قرأناها لا تقول أن الله يتدخل في التاريخ الكبير وأن المجوس وهيروس ليسوا سوى أدوات مسلوبة الإرادة. القصة لا تقول ذلك ولا نقيضه: فعند هذه النقطة تتركنا دون معرفة. وهذا يمثل أمرًا مفرحًا لأنه يجنبنا محاولة فهم الدور الذي قد يكون الله لعبه من سماه في مذبحة أطفال بيت لحم (الإرادة التي تسمح بالأمر أو الإرادة التي تفرض الأمر، وهما الرأيان المطروحان دائمًا، كما لو أن القول بأن الله قد سمح بالمذبحة ولم يقض بها يمثل مبررًا كافيًا لحدوثها). كلا، فمتى لا يقول لنا أن الله يقود التاريخ الكبير. لكنه يخبرنا ببساطة أنه يعطي إشارة في التاريخ الصغير للبشر أنه يمر بهذا التاريخ وعليهم أن يكتشفوا ذلك، وأن اكتشافهم هذا حري به أن يغير مجرى التاريخ.

لقد جاء المجوس بإرادتهم الخاصة ولم يجبرهم أحد على ذلك، ولا حتى النجم، لكن الكلمة جعلتهم يغادرون في طريق أخرى. نفس هذه الكلمة خاطبت يوسف الذي قام من نومه وذهب إلى مصر. وهكذا يستمر تاريخ البشر الكبير: الباحثون يبحثون والملوك يحكمون والبشر يولدون ويموتون، لكن في نفس الوقت هناك أناس ينهضون في الطريق، مثل إبراهيم الذي مضى نحو أرض الموعد، وذلك من شأنه أن يغير مجرى التاريخ الصغير، ومن يدري، ربما الكبير أيضًا؟ كلا، فمتى لا يقول لنا أن الله يقود التاريخ، فذلك أمر لا يدريه أحد. لكنه يقول لنا أن الله قد جاء ليعيش تاريخنا، ولم يكن ذلك الأمر بدون نتائج على حياة أولئك الذين التقاهم، سواء أكانوا بسطاء أم أقوياء. إن علامة النجم وكلمة النبي يشهدان لذلك. لقد تحرك الله بنفسه

من أجلنا، فهو لم يلزم مكانه في السماء لقد ولد في بيت لحم ومرّ بمصر ووصل إلى الناصرة.. ولم يكن ذلك سوى بداية. إلا أن هناك شيء أكيد: أنه من بيت لحم بدأ الله في التحرك بصورة جديدة في تاريخ البشر. فهو لم يتحرك من خلال المجوس، أو هيروس، لكن من بيت لحم. وقد فعل ذلك بأن صاحبنا في طرقنا الغريبة والقاسية. إلى بيت لحم ينبغي أن نذهب لنلتقي به.

أكرر فأقول أن الشخصية الروائية التي تخبرنا بهذا الوجود الإلهي في بيت لحم، أي بوجود الله في قلب تاريخنا الصغير، هي شخصية يوسف. لقد سمع كلمة أحيته، كلمة أقامته وحركته. لقد كان مصممًا لكن ليس بنفسه (بمعنى أنه لم يكن كيانًا يستطيع أن يتخذ قرارًا، أو يسلك بطريقة أفضل وأكثر ذكاء من الآخرين). كلا، فما جعله مصممًا هو كلمة. لقد تحركت فيه هذه الكلمة وحركته أكثر من كونه قد تحرك بنفسه. لقد أقامته هذه الكلمة وجعلته يتخذ قراره. إن الله، من خلال المسيح كلمته، يحركنا. ويمكن لهذا الأمر أن يأتي بنتائج لا يمكن أن تستوعبها سوى عيون الإيمان. ومن جهة أخرى، من المثير أن نرى في قصتنا أن كل من تقابل معهم الله قد تحركوا: فالمجوس ويوسف لم يبقوا في أماكنهم. فقط الكتبة وعلماء الدين وهيرودس هم الذين لم يحركوا ساكنًا!.

البقاء في نفس المكان يعني الموت. أما التحرك من خلال الكلمة والعلامات التي ترافقها فإنه يعني الحياة. وذلك هو الرهان الذي تطرحه قصتنا حيث تقول لنا في نفس الوقت أن هذا الرهان قد عاشه بدلاً عنا إنسان آخر قبلنا: فالله نفسه قد تحرك. فمن بيت لحم إلى الناصرة مرورًا بمصر، ثم من الناصرة إلى أورشليم

عبورًا بفلسطين، وأخيرًا من أورشليم إلى الجلجثة مرورًا بمحكمة بيلاطس، اختار يسوع ألا يكون له السلطان التام على مصيره. لقد قبل بأن يتحرك من مكان لآخر ليعيش حالتنا البشرية. فالله نفسه، في المسيح، قبل بألا يعود يقود التاريخ بل أن ينقاد له حتى الصليب. وبذا يكون، في قلب هذا التاريخ، إنسانًا حقيقيًا في درجة من البشرية لن يصل إليها أي شخص آخر والتي تسمح لنا بأن نقف في اتضاع، وفي سلام أمام الله وفي التاريخ. نعم، فمن خلال معيشته لتاريخ البشر قدم الله في المسيح مذاقًا وأفقًا جديدين لتاريخنا الصغير.

إن قراءة الكلمة، وكذلك مائدة الرب التي سوف نقتسمها بعد قليل يساعداننا على التذكر. فهما إشارات يقدمها لنا الله اليوم في لحظة خاصة من تاريخنا الصغير. فنحن لم ننه رحلتنا عند هذا الحد، فهي قد تمتد بنا قصرًا أو طولاً بحسب الظروف. فمن منا يستطيع أن يجزم أي طريق سوف يمر به أو إلى أية مفارقات سوف يقوده التاريخ الكبير أو الصغير؟ ولا واحد منا يمكنه ذلك في واقع الأمر. لكننا هنا، في هذا الصباح، نستطيع أن نؤكد أن هناك علامة تسبقنا وتتبعنا. وهي ليست «نجمة جميلة» بمعنى أنها سوف تقينا من كل المخاطر وتحمينا بطريقة سحرية. كلا، إنها علامة يسوع بيت لحم في طريقه إلى الناصرة مرورًا بمصر. إنها علامة إله وضع نفسه في الطريق معنا وجاء ليعيش وجودنا الإنساني. وقبولنا لهذه العلامة من خلال الاستماع للكلمة ثم اقتسامنا للخبز والخمر يمكن أن يكون له نتائج لا تقدر بثمن على حياتنا. إن العلامة التي يضعها الله على حياتنا من شأنها أن تغير مجرى تاريخنا أيًا كان الوقت الذي تبقى لنا في هذه الحياة. إن هذه العلامة لن تجنبنا مواجهة الصعاب. ولكنها ببساطة، وهذا هو الأمر الأهم، أنها تذكرنا أن حياتنا قد

أضحت منذ الآن تستمع برفقة. فالله يرافقنا في الطريق. فهو يعلم المسالك القاسية التي قد ننعطف إليها، ليس لأنه يتوقعها ولكن لأنه هو بنفسه قد اختبرها.

إني لا أعلم من الذي أتى بنا إلى هنا في هذا الصباح: هل هو الإيمان الأصيل أم التقليد الديني أم التعود أم الرغبة الواعية أم غير الواعية؟ أيًا كان فالأمر لا يهم. إن الكلمة وهاتان العلامتان يقودوننا أو يرافقوننا نحو طريق آخر وأماكن أخرى لا زلنا نجهلها. ينبغي أن نمضي في طريق أخرى، ليس في طريق علم المجوس أو قرار الملك، بل في الطريق التي يرسمها الله والتي تنتهي عند بيت لحم، إنها طريق علينا اكتشاف ملامحها يومًا بعد يوم. هذه الطريق لن تجعلنا نهرب من تاريخ البشر نساءًا ورجالاً في هذا العالم. لكنها سوف تجعلنا نحياه بطريقة مغايرة، بمعنى أن نعيشه في الرفقة السرية مع ذاك الذي ندعوه ناصريًا، والموجود بجانبنا في تاريخنا الصغير حتى نهاية الدهر، أي إلى نهاية التاريخ الكبير! آمين.

المراجـــع

Ph. ABADIE, « Les généalogies de Jésus en Matthieu et Luc », *LumVie* 241 (1999), pp. 47-60.

J.-M. ADAM – F. REVAZ, *L'analyse des récits*, Paris, Seuil, 1996.

D. C. ALLISON, « Divorce, Celibacy and Joseph (Matthew 1.18-25 and 19.1-12) », *JSNT* 49 (1993), pp. 3-10.

D. C. ALLISON, *The New Moses : a Matthean Typology*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1993.

J. ANSALDI, « Le sacrifice comme séduction du "Dieu obscur" » (Cahier biblique 35), *Foi et Vie* 95 (1996), pp. 77-91.

G. BARTH, « Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus », *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960, pp. 54-154 (trad. anglaise : « Matthew's Undertanding of the Law », in *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, Fortress Press,1982², pp. 58-164).

R. BAUCKHAM, « Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage », *NT* 37 (1995), pp. 313-329.

D. R. BAUER, « The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narratives. A Literary Analysis », *CBQ* 57 (1995), pp. 306-323.

B. BECKING, « A Voice Was heard in Ramah », *BZ* 38 (1994), pp. 229-241.

P. BENOIT, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1950.

Kl. BERGER, « Jesus als Nasoräer/Nasiräer », *NT* 38 (1996), pp. 323-335.

P. BONNARD, « Matthieu 25,31-46. Questions de lecture et d'interprétation » (Cahiers bibliques 16), *Foi et Vie* 76 (1977), pp. 81-87.

P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992[3].

G. BORNKAMM, « Die Sturmstillung im Matthäusevangelium », *Wort und Dienst* 1 (1948), pp. 49-54.

G. BORNKAMM – G. BARTH – H.-J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960, pp. 48-53 (trad. anglaise : *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, Fortress Press, 1982[2]).

F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991.

F. BOVON – P. GEOLTRAIN, éds., *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 213-214.

R. E. BROWN, « Rachab in Matt 1.5 probably is Rahab of Jericho », *Biblica* 63 (1982), pp. 79-80.

R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, New York, Doubleday, 1993[2].

R. BULTMANN, *Histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973.

J. CALVIN, « Sur l'harmonie évangélique », *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome I, Paris, Meyrueis, 1854.

H. CAZELLES, article « Sang », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome XI, Paris, Letouzey & Ané, 1991, cols. 1332-1353.

M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, 1978.

J. CHOPINEAU, « Un notarikon en Matthieu 1,1 », *ETR* 53 (1978), pp. 269-270.

C. COMBET-GALLAND, *Matthieu 10 : du champ des moissonneurs au chant des serviteurs* (Cahiers bibliques 21), *Foi et Vie* 81 (1982), pp. 31-39.

R. COUFFIGNAL, « Le conte merveilleux des Mages et du cruel Hérode », *Revue Thomiste* 89 (1989), pp. 97-117.

H. COUSIN – J.-P. LÉMONON – J. MASSONNET, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998.

O. CULLMANN, *Dieu et César*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956.

E. CUVILLIER, « Chroniques matthéennes », *ETR*, tome 68 (1993), pp. 573-583 ; tome 71 (1996), pp. 81-93 ; tome 72 (1997), pp. 101-113 ; tome 73 (1998), pp. 239-256 ; tome 74 (1999), pp. 251-265 ; tome 76 (2001), pp. 575-598.

E. CUVILLIER, « Justes et petits dans le premier évangile : Matthieu à la croisée des chemins », *ETR* 72 (1997), pp. 345-364.

E. CUVILLIER, « Particularisme et universalisme chez Matthieu : quelques hypothèses à l'épreuve du texte », *Biblica* 78 (1997) pp. 481-502.

E. CUVILLIER, « Jésus aux prises avec la violence dans l'évangile de Matthieu », *ETR* 74 (1999), pp. 335-349.

E. CUVILLIER, « La visite des Mages dans l'évangile de Matthieu (Matthieu 2,1-12) » (Cahier biblique 38), *Foi et Vie* 98 (1999), pp. 75-85.

E. CUVILLIER, « Filiation humaine, filiation divine : Jésus fils dans l'évangile de Matthieu », *Le Supplément* 225 (2003), pp. 69-86.

E. CUVILLIER, « L'évangile selon Matthieu », dans D. MARGUERAT, éd., *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004[3], pp. 63-82.

E. CUVILLIER, « La Loi comme réalité avant-dernière : Mt 5,17-20 et son déploiement narratif dans l'évangile de Matthieu », dans Y. BOURQUIN – E. STEFFEK, éds., *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60e anniversaire*, Genève, Labor et Fides, 2003, pp. 81-91.

E. CUVILLIER, « PONÊROS dans le premier évangile. Matthieu et la question du mal », dans E. CUVILLIER, éd., *Sola Fide. Mélanges offerts au professeur Jean Ansaldi*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 53-64.

E. CUVILLIER, « Mission vers Israël ou mission vers les païens ?

À propos d'une tension féconde dans le premier évangile », dans A. WÉNIN – C. FOCANT, éds., *La Bible en récits II*, Leuven, University Press, pp. 251-258.

W. D. DAVIES – D.C. ALLISON, *Matthew*, vol. I, II & III, Edinburgh, T. & T. Clark, 1989-1997.

M. DUMAIS, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris, Letouzey et Ané, 1995.

U. ECO, *Lector in Fabula*, Paris, Grasset, 1985.

R. J. ERICKSON, « Divine Injustice ? : Matthew's Narrative Strategy and the Slaughter of the Innocents (Matthew 2.13-23) », *JSNT* 64 (1996), pp. 5-27.

H. FRANKEMÖLLE, « Johannes der Täufer und Jesus im Matthäusevangelium : Jesus als Nachfolger des Täufers », *NTS* 42 (1996), pp. 196-218.

E. FUCHS, « La violence de l'Évangile », *BCPE* 26 (1974), pp. 27-33.

G. GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

V. GILLET-DIDIER, « Généalogies anciennes, généalogies nouvelles. Formes et fonctions » (Cahier biblique 40), *Foi et Vie* 100 (2001), pp. 3-12.

R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

S. W. GRAY, *The Least of My Brothers. Matthew 25 : 31-46. A History of Interpretation*, Atlanta, SBLDS, 1989.

M. HENGEL – H. MERKEL, « Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach égypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus », dans P. HOFFMANN, éd., *Orientierung an Jesus (FS J. Schmid)*, Freiburg, Herder, 1973, pp. 139-169.

G. HÄFNER, « Gewalt gegen die Basileia ? Zum Problem der Auslegung des "Stürmerspruches" Mt 11,12 », *ZNW* 83 (1992), pp. 21-51.

J.-C. INGELAERE, « La "parabole" du Jugement dernier », *RHPR* 50 (1970), pp. 23-60.

D. JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme*, Paris, Cerf, 2005.

J. JÉRÉMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1975.

J. JÉRÉMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1976.

M. KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected Prophet Motif in Matthaean Redaction*, Sheffield, Academic Press, 1993.

D. D. KUPP, *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel*, Cambridge, University Press, 1996.

M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1941.

F. J. LEENHARDT, « Réflexions sur la mort de Jésus », *RHPR* 37 (1957), pp. 18-23.

S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus*, tome 2, Paris, Cerf, 1995.

S. LÉGASSE, « Les généalogies de Jésus », *BLE* 99 (1998), pp. 443-454.

S. LÉGASSE, « Joseph pouvait-il répudier Marie "en secret" ? », *BLE* 99 (1998), pp. 369-372.

X. LÉON-DUFOUR, « Livre de la genèse de Jésus-Christ », dans *Études d'Évangile*, Paris, Seuil, 1965, pp. 49-63.

X. LÉON-DUFOUR, « L'annonce à Joseph », dans *Études d'Évangile*, Paris, Seuil, 1975, pp. 69-81.

S. LLEWELYN, « The *Traditionsgeschichte* of Matt. 11 :12-13, par. Luke 16 :16 », *NT* 36 (1994), pp. 330-349.

M. LUTHER, « Commentaire de l'Épître aux Galates », *Œuvres, tome XV*, Genève, Labor et Fides, 1969.

U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Teilband I, II, III & IV, Zürich, Neukirchner Verlag, 1985-2002 (trad. anglaise : *Matthew 1-7 : A Commentary*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1990 ; *Matthew 8-20 : A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2001).

U. LUZ, « L'évangéliste Matthieu : un judéo-chrétien à la croisée des chemins. Réflexions sur le plan narratif du premier évangile », dans D. MARGUERAT – J. ZUMSTEIN, éds., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 77-92.

U. LUZ, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge, University Press, 1995.

L. L. LYKE, « What Does Ruth Have to Do with Rahab ? Midrash *Ruth Rabbah* and the Matthean Genealogy of Jesus », dans C. A. EVANS –

J. A. SANDERS, *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*, Sheffield, Academic Press, 1998, pp. 262-284.

D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1990.

D. MARGUERAT, « L'exégèse biblique : éclatement ou renouveau », *Foi et Vie* 93 (1994), pp. 7-24.

D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1995[2].

D. MARGUERAT, « "Pas un iota ne passera de la Loi..." (Mt 5,18). La Loi dans l'évangile de Matthieu », dans C. FOCANT, éd., *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, Cerf, 1997, pp. 140-174.

D. MARGUERAT, « Quand Jésus fait le procès des Juifs. Matthieu 23 et l'antijudaïsme », dans A. MARCHADOUR, éd., *Procès de Jésus, procès des Juifs. Éclairage biblique et historique*, Paris, Cerf, 1998, pp. 101-125.

D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2004[2].

F. MARTIN, « Naître entre juifs et païens », *SemBi* 51 (1988), pp. 8-21, paru également dans *Filologia Neotestamentaria* 1 (1988), pp. 77-93.

A. MARX – C. GRAPPE, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments*, Genève, Labor et Fides, 1998.

M. MAYORDOMO-MARÍN, *Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

E. P. MEADORS, *Jesus the Messianic Herald of Salvation*, Tübingen, Mohr, 1995.

J. P. MEIER, « John the Baptist in Matthew's Gospel », *JBL* 99 (1980), pp. 383-405.

J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1999.

J. NOLLAND, « What Kind of Genesis Do We Have in Matt 1.1 ? », *NTS* 42 (1996), pp. 463-471.

J. Nolland, « No Son-of-God Christology in Matthew 1.18-25 », *JSNT* 62 (1996), pp. 3-12.

J. Nolland, « The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy », *NTS* 43 (1997), pp. 527-539.

E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religîsen Idee*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1924.

G. Quell – G. Schrenk, *Justice* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), Genève, Labor et Fides, 1969.

L. Panier, « Le fils de l'homme et les nations. Lecture de Mt 25,31-46 », *SemBi* 69 (1993), pp. 39-52.

A. Paul, *L'évangile de l'enfance selon Saint Matthieu*, Paris, Cerf, 1984[2].

N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York, Harper & Row, 1967.

Ch. Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus. Matthieu 1-2 – Luc 1-2* (Cahiers Évangile 18), Paris, Cerf, 1976.

R. Pesch, « "Er wird Nazoräer heißen". Messianische Exegese in Mt 1-2 », dans F. Van Segbroeck – C.M. Tuckett – G. Van Belle – J. Verheyden, eds, *The Four Gosepls 1992 : Festschrift Neirynck*, tome 2, Leuven, University Press 1992, pp. 1385-1402.

M. Petit, « Exploitations non bibliques des thèmes de Tamar et de Genèse 38. Philon d'Alexandrie ; textes et traditions juives jusqu'aux Talmudim », dans *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, Cerf, 1987, pp. 77-115.

M. Petit, « Tamar », dans *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Strasbourg, CADP, 1989, pp. 143-157.

M. Petit, « Bethsabée dans la tradition juive jusqu'aux Talmudim », *Judaica* 47 (1991), pp. 209-223.

B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, Cambridge, University Press, 1980.

J. D. Quinn, « Is *Rachab* in Mt 1,5 Rahab of Jéricho ? », *Biblica* 62 (1981), pp. 225-228.



P. RICŒUR, *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983-1985.

J. A. SANDERS, « Nazôraios in Matthew 2.23 », dans C. A. EVANS – W. R. STEGNER, éds., *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield, Academic Press, 1994, pp. 116-128.

J. SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus*, San Francisco, Harper & Row, 1987.

G. SCHRENK, « Biazomai, Biastes », dans G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 609-614.

A. SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1961.

J. M. C. SCOTT, « Matthew 15.21-28 : A Test-Case for Jesus' Manners », *JSNT* 63 (1996), pp. 21-44.

D. C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge, University Press, 1996.

G. N. STANTON, « The Origin and Purpose of Matthew's Gospel : Matthean Scholarship from 1945-1980 », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 25.3 (1985), pp. 1889-1951.

G. N. STANTON, « Once More : Matthew 25. 31-46 », dans *A Gospel for a New People*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1992, pp. 207-231.

K. STENDAHL, « "Quis et Unde" ? An Analysis of Mt 1-2 », dans G. N STANTON, éd., *The Interpretation of Matthew*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1995^2, pp. 69-80.

W. STENGER, « Biazomai, Biastes », dans H. BALZ – G. SCHNEIDER, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, pp. 216-217.

M. STIEWE – F. VOUGA, *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Genève, Labor et Fides, 2002.

H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I, Munich, Beck, 1924.

D. TEXIER, « Hérode le Grand, tyran cruel et grand bâtisseur », *Biblia* 3 (2001), p. 20.

G. THEISSEN, « Jünger als Gewalttäter (Mt 11,12f. ; Lk 16,16) », *Studia Theologica* 49 (1995), pp. 183-200.

G. THEISSEN, « Le mouvement de Jésus, une révolution charismatique des valeurs », dans *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 71-90.

E. TROELTSCH, *Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1923[3].

F. VOUGA – H. MOTTU, « La Passion de la Parole. Jésus, prophète invectivant et souffrant », *BCPE* 30 (1978), pp. 38-46.

F. VOUGA, « La seconde Passion de Jérémie », *LumVie* 32 (1983), pp. 71-82.

F. VOUGA, *L'épître de Saint Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1984.

D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse*, Sheffield, Academic Press, 1990.

R. L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study*, Sheffield, Academic Press, 1991.

M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1980[5].

A. WENIN, « Satan ou l'adversaire de l'alliance », *Graphé* 9 (2000), pp. 23-43.

W. J. C. WEREN, « The Five Women in Matthew's Genealogy », *CBQ* 59 (1997), pp. 288-305.

M. WINNINGE, *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1995.

Y.-E. YANG, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*, Sheffield, Academic Press, 1997.

J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

J. ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien* (Cahiers Évangile 58), Paris, Cerf, 1987.

J. ZUMSTEIN, « Critique historique et critique littéraire », *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 51-62.

J. ZUMSTEIN, « Loi et Évangile dans le témoignage de Matthieu », dans *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 131-150.
J. ZUMSTEIN, « Violence et non-violence dans le Nouveau Testament », dans *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 355-368.

الاختصارات

BCPE : Bulletin du Centre Protestant d'Études
BLE : Bulletin de Littérature Ecclésiastique
BZ : Bibel Zeitung
CBQ : Catholic Biblical Quarterly
ETR : Études Théologiques et Religieuses
JBL : Journal of Biblical Litterature
JSNT : Journal for the Study of the New Testament
LumVie : Lumière et Vie
NT : Novum Testamentum
NTS : New Testament Studies
RHPR : Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
SemBi : Sémiotique et Bible
ZNW : Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

- Pour les *Livres bibliques*, les abréviations sont celles de la *Traduction Œcuménique de la Bible.*

- *Écrits Intertestamentaires*

II Ba : Deuxième livre de Baruch
Jub : Livre des Jubilés
Test. Jacob : Testament de Jacob
Test. Sal. : Testament de Salomon
Ps Sal : Psaumes de Salomon

- *Écrits de Qumrân*

4Q 226 : Fragment de la grotte 4
CD : Document de Damas
1 Qsa : Règle messianique
1 QgenApocr : Apocryphe de la Genèse

- *Flavius Josèphe*

AJ : Antiquités juives
BJ : Guerre juive

- *Philon d'Alexandrie*

Migr.Abr. : De migratione Abrahami
Cherub. : De Cherubim
Spec.Leg. : De specialibus legibus

- *Auteurs romains*

Hist. Nat. : Histoire Naturelle (Pline)
Nero : Vie des Césars, Néron (Suétone)

كتب للمؤلف

L'apocalypse... c'était demain. Protestations d'espérance au cœur du Nouveau Testament, Éditions du Moulin, 1987[1], 1996[2].

La tragédie de Jésus. Marc raconte l'Évangile, Éditions du Moulin, 1989.

Le concept de parabolê *dans le second évangile*, Gabalda, 1993.

Qui donc es-tu Marie ? Les différents visages de la mère de Jésus dans le Nouveau Testament, Éditions du Moulin, 1994.

Les apocalypses du Nouveau Testament, Éditions du Cerf, 1999.

(En collaboration avec Jean Ansaldi) *Il fut transfiguré devant eux. Une oasis rafraîchissante sur le chemin de la foi*, Du Moulin, 2002.

L'Évangile de Marc. Traduction et lecture, Bayard/Labor et Fides, 2002.

(Sous la direction de) *Sola Fide. Mélanges offerts au professeur Jean Ansaldi*, Labor et Fides, 2004.

« Lire les lettres de Paul », dans Pierre Debergé et Jacques Nieuviarts (éds.), *Guide de lecture du Nouveau Testament*, Bayard, 2004, pp. 391-448.

ماذا لو سألك أحدهم عن الفارق بين سلسلة النسب كما وردت في إنجيل متى وتلك التي وردت في إنجيل لوقا؟

وهل هناك تناقض بين السلسلتين؟

بأي أسلوب تناول الرسول متى قصة طفولة الرب يسوع؟

وماذا يحدثنا التاريخ عن المجوس؟

وبماذا يشير النجم الذي ظهر لهم؟

أسئلة كثيرة مطروحة ستجد إجابة عنها في هذا الكتاب،

الذي يتناول بأسلوب روائي .. بحثي .. لاهوتي عميق قصة ميلاد وطفولة ابن الله...

مع تناول كافة القضايا اللاهوتية الموجودة في إنجيل متى.

١٠١٠٣٩٦٥